Svazek 1. Cena 4 K 50 h.

VZDĚLAVACÍ
KNIHOVNA ČESKÝCH SOCIALISTŮ.

Rediguje JOSEF SVOZIL.

I.

UNIV. PROF.

Dr. FRANTIŠEK KREJČÍ

Napsal a uspořádal

ANT. KLIMT.

1115

vydavatelského družstva českých
socialistů v Praze II., Václavské nám. 42.
Melantrich Praha.

VZDĚLAVACÍ
KNIHOVNA ČESKÝCH SOCIALISTŮ.
Rediguje JOSEF SVOZIL.

I.

UNIV. PROF.
Dr. FRANTIŠEK KREJČÍ

Napsal a uspořádal

ANT. KLIMT.

Nákladem Tiskového a vydavatelského družstva českých socialistů v Praze II., Václavské nám. 42.

Ss

ÚVOD.

O významu filosofie pro současnost rozhodují příčiny subjektivní, rozhodují, kdo a jak filosofické zásady povídá, čili: přijde a přirozeně přijíti musí k platnosti osobnost filosofova. K d o to a to povídá je pro účin filosofie a pro životnost myšlenek mnohdy důležitější, než c o povídá. Auktorita velké osobnosti je důvodem tam, kde rozumový důvod přesným jednoduchým závěrem není možný, ve věcech, kde vědecké poznání je vyloučeno a kde se hlásí ke svému právu cit. Slovo a příklad osobnosti imponující svým zjevem a činy strhuje k následování — velký zjev má účin sugestivní. Ovšem že od osobnosti filosofovy nemůže se jeho filosofie odtrhnouti, má-li míti filosof svým zjevem význam. Naprostá harmonie života, působení ve veřejnosti i života soukromého je tu podmínkou. Filosofii svou uskutečňovati svým životem a životem povznášeti se nad průměr musí člověk takový, aby ho bylo vidět v ruchu všedního života, a když ho je vidět, musí důsledností jednání vnutiti okolí respekt pro svůj celkový názor, pro svou filosofii. Pevnost a vyrovnanost charakteru, energie vůle a něco, co dovede, jak říkáme, chytnout a učinit zajímavým i při nesouhlasu, co vzruší nějak průměrné lidi — k nadšení nebo k zlosti, to je jedno, jen když vzruší — to jsou vlastnosti, jimiž působit může osobnost něčí na současníky a státi se směrodatnou v některém ohledu.

Všechny tyto podmínky jsou u Masaryka, napsal Krejčí v úvodu své studie o »Masarykovi filosofu a jeho filosofii« v památníku, vydaném k jeho šedesátým narozeninám. Všechny tyto podmínky jsou u Krejčího, říkáme dnes plným právem při příležitosti šedesátých narozenin jeho, přihlížejíce k jeho životnímu dílu i k celému dosavadnímu životu.

Dr. František Krejčí, řádný profesor filosofie na české universitě v Praze, vedle Masarvka a po Masarykovi nejsvéráznější náš filosof a vynikající psycholog, narodil se 21. srpna 1858 v Hostinném. Prvního vzdělání dostalo se mu v Novém Bydžově; gymnasijní studia konal v Hradci Králové, Litomyšli a na akademickém gymnasiu v Praze, načež oddal se na pražské universitě studiu filologie a filosofie. Absolvovav filosofickou fakultu byl v letech 1879—83 suplentem na gymnasiu v Mladé Boleslavi, r. 1883 ustanoven byl skutečným učitelem v Novém Bydžově, r. 1897 pak přesazen byl na gymnasium na Král. Vinohradech, kde se v roce 1898 habilitoval na docenta filosofie při české universitě. Mimořádným profesorem jmenován byl r. 1905, řádným pak konečně r. 1913 pro nepřízeň rozhodujících činitelů vídeňských, kteří nelibě nesli jeho vřelý zájem o volnomyslitelské hnutí české.

Celý svůj život zasvětil Krejčí neúmorné práci: bohatou jeho činnost vědeckou doplňuje úctyhodná činnost lidovýchovná, politická, organisační, redakční a kritická, z nichž každá vyžadovala by k plnému vystižení a docenění obsáhlé samostatné studie. S prvními studiemi Krejčího, jež obírají se tematy z oboru klasické filologie, srovnávací mythologie a částečně i psychologie, setkáváme se počátkem let devadesátých minulého století v revuích německých i domácích a ve výročních zprávách gymnasií, na nichž jejich autor působil. Počínaje osmým ročníkem počítá ke svým spolupracovníkům a odborným referentům

Krejčího »Athenaeum«, listy pro literaturu a kritiku vědeckou, založené Dr. T. G. Masarykem a v posledních ročnících redigované a vydávané prof. Dr. Josefem Kaizlem; po jeho zániku přispívá Krejčí do Masarykovy »Naší Doby«, do »Čechische Revue«, do »Paedagogických Rozhledů«, do »Volné Myšlenky« a jiných listů, jak vidno z bibliografie na konci této knížky uvedené. V roce 1900 založil Krejčí spolu s profesory Dr. Čadou a Dr. Drtinou filosofickou revui »Česká Mysl«, jejíž byl hlavním redaktorem až do dočasného zastavení na dobu války v r. 1915, a do níž uložil množství studií, přehledů, referátů, řadu dokumentů a konečně hojnost drobných zpráv glosujících časové události bystře a výstižně, takže právě tyto drobnůstky jsou nepostrádatelným materiálem pro poznání Krejčího zvláště jako člověka, jenž žije plně svou filosofií, pod jejím zorným úhlem vše hodnotí a chce, by zásady její nabyly platnosti všeobecné. Krejčí vtiskl »České Mysli« svého ducha, vypracoval její program, který ze všech sil snažil se splnit; nezdařilo-li se mu to úplně, nebylo to jeho vinou, nýbrž spíše vinou poměrů a okolností, jež těžko dají se překonati. A s touže láskou a nadšením, s nimiž řídil »Českou Mysl«, uchopil se nyní řízení revue »Budoucno«, aby pomáhal budovat teoretické základy českého socialismu a vytvářel českou kulturu socialistickou.

Krejčí převzal po Masarykovi řízení filosofického semináře, jehož ředitelem jest dosud. V semináři jest nejen dobrým rádcem svých žáků a opravdovým přítelem všech, jež vážná práce vědecká sem přivedla, nýbrž organisuje činnost seminární tak, aby z ní vytěžil co možno nejvíce i pro současnou kulturu: svědomité referáty o významných spisech domácích i cizích zařazoval do »České Mysli« a přičinil se o to, aby v semináři pořízen překlad stěžejního díla Schopenhauerova »Svět jako vůle a představa«, jejž

uveřejňuje od r. 1909 jako přílohu své filosofické revue. Také jeho činnost ve »Filosofické Jednotě«, jejímž byl dlouholetým starostou, dokud vážná choroba neobmezila jeho veřejnou činnost na míru nejmenší, jest významná a vyžadovala by podrobného ocenění. Zde budiž pouze vzpomenuto toho, že snažil se o vydání »Filosofické čítanky«, k jejímuž vydání bohužel dosud nedošlo, že za jeho redakce vyšel »Sborník Durdíkův« jakožto první svazek knih »Filosofickou Jednotou« vydávaných, že na jeho podnět vyšel týmž nákladem přehled menšího spisu Wundtova »Přírodověda a psychologie«. Nejvýznamnějším činem »Filosofické Jednoty« za starostenství Krejčího jest pro mne však překlad všech spisů Dr. Augustina Smetany v r. 1901, jímž mělo se přispěti k pochopení významu Smetanova pro náš kulturní vývoj a jehož vydáním měla býti uctěna památka jednoho z nejhlubších našich filosofů, která zatemněna byla v národě z části zlomyslností, z části neporozuměním. První svazek Dr. Augustina Smetany »Sebraných spisů filosofických« vyšel ve výborné Laichterově sbírce »Otázky a názory« jako svazek sedmý 1903 a obsahuje dvě práce: Úvahy o budoucnosti lidstva a Obrat ve vývoji filosofického myšlení a jeho konečný cíl s úvodními poznámkami Krejčího. Leč při tom také zůstalo; český svět kulturní věnoval tomuto vynikajícímu knězi-mysliteli tak málo pozornosti, že nakladatel dodnes neodhodlal se vydati spisy další, jež k tisku má Krejčí připraveny. Dočká se Krejčí tohoto svého krásného snu při své šedesátce? Dojde zaslouženého pochopení jeho miláček, k němuž tak často se vrací a jehož památku hledí oživit v českých myslích řadou zajímavých, vroucně cítěných studií?

Věren svému pojetí filosofie a jejího poslání v životě národním neobmezuje činnost svou pouze na učitelský úřad universitní a na apoštolování v ná-

rodě pomocí činnosti lidovýchovné a publicistické, nýbrž vstupuje do politické strany, aby tam působil jednak svými přednáškami v místních organisacích, příspěvky žurnalistickými a radami i návrhy ve vedení strany. Jako člen výkonného výboru »České strany pokrokové« má Krejčí vynikající účast na reformě programu strany v r. 1912, uplatňuje se v jejím osvětovém ruchu v místní organisaci na Král. Vinohradech a v organisacích venkovských; také denník strany, »Čas«, čítal jej k vynikajícím svým spolupracovníkům. A když v době válečné »Čas« byl zastaven, vidíme Krejčího r. 1917 v čele kroužku veřejných pracovníků, kteří přikročili k založení týdeníku »České Demokracie«, kam uložil řadu výstižných statí delších i drobnějších. S nimi pak účastní se horlivě na budování programu »České strany socialistické«, jíž zpracoval vzorný program kulturní a do jejíhož výkonného výboru vstoupil v době, kdy s vážnou tváří debatuje se u nás, může-li býti inteligence členem socialistické strany české. Že převzal redakci revue strany »Budoucno«, jsme již poznamenali; dodati dlužno ještě, že česká strana socialistická, vědoma si významu Krejčího, svěřila mu zodpovědný úkol předsedy vzdělavací instituce strany »Ústřední Školy Dělnické«, že vyslala ho do nově utvořeného »Národního výboru«, a že konečně může se honositi jeho spolupracovnictvím ve svém týdeníku »Český Socialista«. Že ani nový denník strany nebude postrádati jeho cenných příspěvků, možno bezpečně očekávat. Krejčí současně přispívá i do »Majáku«, orgánu mládeže socialistické, a do »České Stráže«, orgánu pokrokové skupiny, jež nevstoupila s většinou české strany pokrokové do české státoprávní demokracie, nýbrž podala pomocnou ruku české straně socialistické, jakožto straně programově sobě nejbližší.

Činem zvlášť významným a pro Krejčího jakožto

universitního profesora do jisté míry neblahým — pozdní jmenování řádným profesorem a tím poškození finanční — jest nedoceněné dosud jeho vystoupení na kongresu »Volné Myšlenky« v Praze dne 8. září r. 1907. Zde v zahajovací řeči ukázal Krejčí nebojácně, že malý národ náš od počátku svého obrození viděl v uskutečnění ideí, jichž propagování jest úkolem Volné Myšlenky, záruku svojí existence, o níž právem přirozeným a hnán jsa k tomu pudem sebezáchovy, usiluje; a dlouhým bojem poučen byl, že jen v pokrokových ideách jest jeho spása a že zpátečnictví znamená jeho záhubu. Tam řekl české veřejnosti lhostejné a nedůvěřivé, že základ, na němž Volná Myšlenka spočívá a z něhož působiti chce, jest nejryzejší ethické hodnoty, že vůdčí hvězdou její jest ideál humanity, rovnosti, volnosti a bratrství všech lidí v té povznešenosti, jak jej pochopili, lidstvu zvěstovali, za nějž trpěli na kříži a hranici největší duchové v prorockém nadšení hledíce do budoucnosti, která i nám dosud jest daleka, že nikoli silou hmotnou, nýbrž silou myšlenky má udoláno býti, co stojí v cestě pokroku, mravním zušlechtěním lidstva, aby samo ze sebe, svým rozhodnutím upravilo si podmínky soužití blaženého. Krejčí nezalekl se kaceřování a zůstal věrně při tomto praporu, vystoupil vždy veřejně, kdykoli vážnost situace vyžadovala, aby slyšen byl jeho závažný hlas, a přispěl i několika studiemi do revue »Volná Myšlenka«. Bude snad možno při oslavě jeho sedmdesátých narozenin zcela otevřeně a podrobně říci, jaké neochvějnosti a statečnosti bylo potřebí k tomu, aby po smrti prof. Dr. Otakara Hostinského zřetelně a způsobem veškeru pochybnost vylučujícím mohl říci, jaký byl skutečný poměr tohoto vzácného myslitele a člověka k hnutí volnomyslitelskému u nás a k náboženství vůbec. A pocta, jíž se Krejčímu dostalo tím, že spolu s básníkem Macharem byl jme-

nován čestným členem Volné Myšlenky, má pro něho nemenší cenu než býti jmenovánu c. k. dvorním radou a členem panské sněmovny. Jest to také jediná pocta vedle čestného členství ve »Filosofické Jednotě«, které se Krejčímu v národě Husově dosud dostalo.

Ve stručném nárysu života Krejčího nesmí býti opomenuto toho, že byl spolupracovníkem Klikova »Stručného slovníku paedagogického«, do něhož zpracoval hesla logiky se týkající a napsal výstižnou stať o filosofii Herberta Spencera, a »Ottova Slovníku Naučného«, v němž uložil mimo drobnější příspěvky tyto obsáhlejší statě: daemonismus, fetišismus, kněžstvo, kult předků, náboženství, Nietzsche, paměť, psychofysika a psychologie. Konečně budiž konstatováno, že spoluredigoval sborník příspěvků, který vyšel k šedesátým narozeninám Masarykovým pod názvem »T. G. Masarykovi k šedesátým narozeninám«.

I.

KREJČÍHO SVĚT MYŠLENKOVÝ.

1. Pojetí filosofie a problém náboženský.

Filosofie jest integrující součástí myšlenkového vývoje. Náboženství, věda a filosofie jakožto části myšlenkového vývoje mají společným to, že jsou věděním, že jsou, pokud máme jen psychickou stránku na zřeteli, činnostmi poznávacími, jichž úkolem jest pravda, t. j. poznání shodující se se skutečností. Oborem poznávání se neliší, takže by každá z nich chtěly podati pravdu o něčem jiném. Se stanoviska poznání — noëtického — není důvodu, aby se lišily problémy poznání na vědecké, náboženské a filosofické, a tak pozorujeme v celém vývoji myšlenkovém, že problémy náboženství, vědy, filosofie jsou společné. Neliší-li se náboženství, věda a filosofie v tom, co podávají, mohou se lišiti v tom, j a k to podávají (p r i n c i p p o z n a v a c í). Věda činí svým poznavacím principem r o z u m, náboženství v í r u.

R o z u m činiti principem poznání znamená poskytnouti možnost, aby se každý přesvědčil o pravdivosti poznatku sám, každé tvrzení dokázati důvody, jež jest každý schopen oceniti co do pravdivosti, čili redukovati každou myšlenku na soudy, jež důkazu dalšího nepotřebují, jichž pravdivost jest každému samozřejma, tak že o nich není možno rozumnému člověku pochybovati. A protože soudy takové jsou jedině možny jednak na základě zkušenosti smyslové (t. j. na základě toho, co vidím, slyším, hmatám, vnímám), jednak na základě zkušenosti vnitřní (t. j.

na tom a o tom, co si uvědomuji o sobě samém, o svém nitru), znamená rozum činiti principem poznání: uznávati za jediný pramen poznání zkušenost (empirii), za jediné kriterion pravdy shodu myšlenky se skutečností smyslovou. Jest to ovšem skutečnost pouze relativní, skutečnost jevů. Avšak o t é t o skutečnosti jest člověku možno dodělati se poznání bezesporného, naprosté jistoty, jež vylučuje všechnu pochybnost, pokud zůstáváme při této skutečnosti. V í r a jakožto princip poznání shledává poslední důvod tvrzení v nějaké auktoritě, o níž se předpokládá, že pravdu ví. Víra neposkytuje možnosti, aby každý člověk sám se přesvědčil o pravdivosti tvrzení, nepodává důkazu a nepožaduje ho. Proto: rozum znamená věřiti jen sobě, víra věřiti jinému.

Jest patrno, že tyto principy poznání se vylučují. Co člověk poznává rozumem, k tomu nepotřebuje sankce od nějaké auktority; o čem se může přesvědčiti sám, tam nemusí věřiti. Víra nepotřebuje rozumu, a rozum odmítá víru, i kdyby hory přenášela. Možno též říci, že víra má svou logiku citovou, kterou staví proti logice rozumové. Víra může býti výrazem subjektivního přesvědčení, může uspokojiti jednotlivce; ale nemá, čím by přesvědčila jiné, leč sugestivní vliv auktority, při němž rozumové důvody neplatí. Rozum rozeznává skutečnost relativní a absolutní, poznatky zjištěné a domněnky, zkoumá své prostředky a vytýká hranice poznání; toho víra nezná, podává samou pravdu — dogmata, a neuznává kritiky rozumové, sic by sama nad sebou vyřkla ortel.

Má-li člověk na vybranou mezi hotovým věděním náboženským a věděním rozumovým, jest dosti motivů, které činí psychologicky pochopitelným, proč se víry nechce vzdáti. Všechny představy, které činí podstatu náboženství a na pozdějším stupni se odlišily od představ vědeckých, byly zprvu tak kon-

krétní, že nevymykaly se z oboru smyslové skutečnosti a smyslového vnímání. Jinými slovy: první názor na svět byl venkoncem konkrétní. Avšak během vývoje při představách týkajících se pokračování života po smrti, postavilo se rozumu na odpor něco, čeho nebylo v té míře v jiném oboru poznání: cit a z něho plynoucí touha. Člověk si přál, aby to, čemu rozum se počal vzpírati, bylo pravda, a přál si to tak mocně, že nemoha se přesvědčiti o tom sám, dal se přesvědčiti od jiných. Byl disponován uznati nad sebou auktoritu vědění a ta byla skutečně po ruce. Poskytli ji k n ě ž í, ti lidé, kteří z počátku z pouhé praktické potřeby, aby se vyživili, učinili svým zaměstnáním prostředkovati mezi člověkem a bytostmi nadpřirozenými, a později na základě této funkce domohli se význačného a mnohdy i rozhodujícího postavení ve společnosti. Jde tu tedy o cit. Cit sám však nemůže býti pramenem poznání. A jedná-li se tedy v náboženství o poznání a pokud jedná se o poznání, musí se stránka citová oddělovati od stránky poznavací, a je-li víra podstatou náboženství, nesmí se v tomto pojmu cit s poznáním stotožňovati, že víra jest cit a že náboženství jest věcí citu. Cit není pramenem poznání; věřiti neznamená cítiti pravdu; cítění jest nevědomí, náboženství předkládá vědění positivní, určité. Cit pouze disponuje k věření, t. j. ku přijímání vědění z druhé ruky, cit vede člověka k tomu, aby za pravdu pokládal to, co si přeje. To jest podstatou víry náboženské dosud, a nemáme příčiny ve víře, jakožto citu, hledati nějakého činitele transcendentálního, v němž by člověku dostávalo se vědomí o věcech, k nimž rozumem nemá přístupu. Víra vznikla cestou přirozenou z téže zkušenosti, která tvoří základ vývoje duševního vůbec, jest to úkaz empirický.

Egoistický zájem kněží byl jednou z nejmocnějších podmínek náboženského vývoje. Musilo tak býti, a

neklesá tím ani mravní ani intelektuální význam náboženství. Kastovní egoism kněžský byl právě nejúčinnějším prostředkem mravního a intelektuálního vývoje; jím dostávaly se nové ideje v lid, aby odtud působily na další vývoj. I kastovní egoism kněžský mohl a po případě může dosud sloužiti vývoji jen za jistých podmínek, z nichž nejdůležitější jest intelektuální a mravní povznešenost vědění, z něhož vyvozovali své vůdčí postavení ve společenské organisaci. Jakmile však odpadnou tyto podmínky, dohrál kněžský egoism kastovní svou pokrokovou úlohu a stává se zcela přirozeným způsobem překážkou dalšího vývoje, jiný činitel nastupuje na jeho místo, zatlačuje jej, vzniká boj, který nemůže skončiti než tím, že kastovní egoism stane se neškodným.

Antagonism víry a rozumu, náboženství a pokračujícího vědění byl v kulturním vývoji vždy od té doby, co se vědění rozlišilo. Z toho sporu víry a rozumu rodí se teprv f i l o s o f i e. Pravá úloha myšlení filosofického záleží v rozřešení sporu víry a vědy. Vzhledem k tomu mohli bychom vzájemný poměr těchto tří oborů myšlení naznačiti takto: v ě d a je souhrn toho, co v í m e; n á b o ž e n s t v í souhrn toho, čemu v ě ř í m e; f i l o s o f i e souhrn toho, co bychom si p ř á l i věděti (abychom nemusili věřiti). Z toho plyne, že filosofie ř e š í problémy, jež věda dosavadní svým přesvědčivým způsobem řešiti nedovede, jichž jest však nezbytně potřebí k ucelení názoru o světě, pokud se nechceme spokojiti s vírou.

Matkou filosofie jest náboženská skepse, a skepse jest výsledkem pokroku poznání, vzdělanosti. Dcera skepse, filosofie, jest zvěstovatelkou pokračujícího poznání, jest předbojnicí vědy. Skrze ni uplatňují se důsledky vědeckého pokroku pro názor světový, skrze ni donucuje se víra či náboženství či theologie ustoupiti a obměniti se ve smyslu vědy. Filosofie jest revolučním živlem v dobrém i zlém smyslu vůči kon-

servativnímu náboženskému názoru na svět a všemu zřízení společenskému na něm závislému. Ve filosofii jest předehra blízkých převratů. Myšlenkový vzruch filosofický způsobuje vzruch společenský; myšlenkový obrat a rozvrat jde před rozvratem společenským.

Otázka náboženská jest pro filosofické myšlení a vůbec pro přítomnost nejvýznačnější. A proto nutno přihlédnouti k tomu, jak se moderní filosofie k náboženství staví.

Filosofie prostředkujíc mezi vědou a náboženstvím může se postavit na stranu vědy, nebo na stranu náboženství nebo konečně může jíti cestou úplně samostatnou; v prvním případě máme co dělat s materialismem a mysticismem, v druhém novokantismem, v třetím s positivismem.

Materialism připisuje jsoucnost pouze hmotě, materii, tedy něčemu, co tvoříc podstatu veškerenstva jest dostupno vnímání smyslovému; zná jen skutečnost smyslovou; té se týče naše poznání; všechno ostatní, co nejsouc hmotné, pokládáno bývá za skutečné, jest zdání a musí býti redukováno na hmotné. Materialistický názor je důsledně provedený princip jednostranného empirismu. Jeho heslem je proslulé slovo: Smysly, toť moji filosofové! První důsledek tohoto stanoviska jest: pokládati za pravdivé jen to, o čem se mohu přesvědčiti smyslovým vnímáním, methodou přírodovědeckou; negace víry. Druhý důsledek, neuznati rozdílu mezi hmotným a duševním; vědomí jest úkaz hmotný. Konečný důsledek: mechanický názor na svět, v němž není nic transcendentního, nadsmyslného, není boha, není duše, jen atomy a síly, jichž zákonným působením vzniká všechno dějství přírodní i duševní, společenské i mravní. Zákonná nutnost jest tolik co účelnost a nahrazuje všechnu prozřetelnost, vylučujíc svobodu vůle a řízení osudu úradkem bytosti nadpřirozené.

Hmota a síla materialismu nejsou však fakty, nýbrž problémy. Proti vlastnímu principu pak prohřešuje se materialism tím, že stotožňuje duševní s hmotným, přehlíží nepřeklenutelný rozdíl, naprostou nesrovnalost mezi jevy, které nazýváme duševními a hmotnými, kteráž jest dána přímo ve zkušenosti. Materialisté nerozeznávají zkušenosti vnitřní a vnější, stotožňují jevy duševní s hmotnými pouhým diktátem, předpokladem, jenž a priori odporuje zkušenosti. To jest nevědecké.

Etika jest zkušebním kamenem každého filosofického systému, každého pomyslu, který se činí základem názoru na svět. Etikou poznává se cena filosofie pro život; etikou z metafysických abstraktních pojmů vzchází mravní ideál, aby dal pochopiti člověku cenu života a určoval jeho jednání, a tu se ukáže, jak a pokud se shodují zásady vyvozené teoreticky s přirozeným postupem vývoje, který jde před se bez ohledu na filosofickou spekulaci nutností, již cítí člověk v nitru svém, ale z níž nedovede si vydati vždy počet. Žádná zásada etická nevymkne člověka této nutnosti, žádný ideál mravní nezvrátí směr, kterým lidstvo spěje za neznámým cílem, ale každá etická zásada může přispěti k uskutečnění tohoto cíle podle toho, mohou-li důsledným prováděním její všichni lidé stejnou měrou, podmínkám své individuální podstaty a podmínkám společenského soužití přiměřeně a nerušeně, t. j. blaženě žíti. Ve mravním citu, který jest výsledkem dlouhého vývoje, má člověk měřítko k posouzení důsledků té které filosofie, dříve než praktickým jich prováděním skutečný život o nich rozhodne. Důsledek materialismu v etickém ohledu jest nejegoističtější egoism. Jest to boj všech proti všem přenesený na poměr inteligentních lidí, sankce snahy plynoucí z hrubého pudu sebezachování býti šťastným na úkor jiných, sankce despotismu, práva silnějšího, evangelium křivdy a msty.

Mravní cit odmítá důsledky materialismu a tím celou materialistickou filosofii. Vůči náboženství materialismus stojí i při veškeré své nedůslednosti na stanovisku nesmířitelnosti. Jest přímou negací náboženství.

Podstatou mysticismu jest vnímání nedomyslného skrze smysly; jeho názor na svět chce býti vědeckým. Ale každý filosofický systém, který ve svých důsledcích vede k mysticismu, jest tím samým odsouzen. Záchvaty mystické jsou příznakem rozumové mdloby a prozrazují nezdravost systému kteréhokoliv. Kdo na konec svého filosofování oddá se mysticismu, učinil nad svou spekulací kříž; opustil bezpečnou půdu zkušenosti, kde rozum jest vodítkem, octl se v mlhách, kde bludičky citových vznětů vedou jej na scestí; přestal myslíti, oddal se snění. Subjektivně to může uspokojit, objektivně tím poznání nezíská nic. S filosofického stanoviska dlužno mysticism rozhodně zamítnouti. V symbolismu vidíme, že mysticism světu nepostačí.

Postaví-li se filosofie na stranu náboženství, nemůže býti úkolem jejím než přesvědčiti, že náboženství je člověku nutné a to buď vůbec náboženství nějaké nebo některé z náboženství positivních. V tomto druhém případě není úkolem jejím dávati lidstvu jiný názor o světě, poskytovati nový ideál mravní, musí hájiti náboženství a stává se jeho ancillou (služkou) jako za středověku. A v této roli má i podrobnosti předepsány: poněvadž vědeckých faktů, které jsou na úkor náboženství vůbec a nebo některé jeho formě, popříti nelze, musí je učiniti nějak neškodnými: buď je interpretuje tak, aby se jevily v souhlase s učením církevním, anebo interpretuje věty učení církevního, aby se shodla s vědeckými fakty. Popření zjevení, k němuž vede pokrok vědecký, znamená popření principu náboženství, popření náboženství vůbec. Vzbuzuje pochybnosti, které vedou k absolutní

nevěře. Výsledkem snahy obhájiti zjevení jest u theologů protestantských věda náboženská, u theologů katolických věda katolická. Tendence obou je stejná. Nese se k tomu, aby zjevení bylo ukázáno jako historický fakt, t. j. jako něco, o čem nelze pochybovati, že se skutečně stalo. Principem katolicismu je neomylnost; mní se býti strážcem pravdy, která povědomou se stala jeho representantům na stolici Petrově a na křeslech biskupských působením Ducha svatého, a ačkoli dogma neomylnosti bylo teprve v 19. století prohlášeno, byla předpokládána či rozuměla se neomylnost sama sebou ve všem, co papežové a sněmy dekretovali od té doby, co na apoštoly sestoupil Duch svatý. Důsledek toho jest, že dogmata církve katolické obsahují pravdu, o níž nelze pochybovati, a podle toho musí se říditi badání katolické vědy. Neomylnost církve nemůže se mýliti, katolictví musí míti svou vědu. Pravý význam katolicismu jest ve vnější organisaci jeho církve; to jej učinilo důležitým činitelem vývoje společenského a mravního a to propůjčilo hierarchii váhu politickou. Organisace ta opírá se o princip auktority, a proto se toho principu nevzdá hierarchie nikdy, leč by byla donucena nějakou vnější mocí — a to by byl konec římského katolicismu. Mnohem liberálnější je poměr protestantismu k pokroku vědeckého poznání. Věroučný podklad jest vědeckými poznatky steině ohrožen jako v katolictví, ale věřící protestant může svůj názor na svět upravovati podle pokroku vědy, poněvadž mu v tom nebrání ztrnulá, nezměnná dogmata.

Katolicism a protestantism mají i různou filosofii. Katolicism hledá nyní opory v obnoveném pěstování spekulace dle systému Tomáše Akvinského, kteréž katolíkům doporučil Lev XIII. památnou encyklikou Aeterni patris 4. srpna 1879. Filosofie musí se vrátiti ku své úloze, kteráž jest: pravdy bohem zjevené há-

jití a těm, kdo se odvažuje je popírati, postaviti se na odpor. Jak jest pro katolictví charakteristickým thomism, tak pro protestantství Religionsphilosophie, jejíž počátky datují se z doby po vyjití Kantova spisu »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793«. S tím těsně souvisí hnutí zvané novokantismem. Krejčí myslí, že tou spojující věcí jest poměr filosofie k náboženství a sice tendence obhájiti náboženství vůbec proti důsledkům pokroku vědeckého poznání, najmě proti přírodovědeckému materialismu, kteráž tendence přešla na konec v obhajování protestantismu vlivem ideje národnostní a velkoněmecké. Novokantism není škola nebo směr filosofický, nýbrž hnutí národnostně náboženské, které donutilo filosofii ke služebnosti svým ideálům.

Positivism jest filosofie, která rozhodujíc ve sporu víry s rozumem nepřenechává záhad lidského života vědě, ani nepodjímá se podřízené služby obhajovati náboženství, nýbrž snaží se o názor na svět, jenž by, vyhovuje požadavkům rozumu, uspokojoval člověka v těch věcech, jež si z nedostatku vědeckých poznatků nahrazoval náboženskou vírou. Staví se nad vědu a náboženství, aby dohledla cestu, po které by splynuly opět v jednu činnost poznávací, jako nebylo mezi nimi rozdílu na počátku. Doplňuje vědecké poznání k celkovému názoru na svět na základě rozumovém a činí princip víry zbytečným. To je ta pravá filosofie, která znamená něco vedle vědy a náboženství, která hledíc do budoucnosti připravuje ji. Jenom v tomto směru jest hledati skutečně filosofický ruch a podle něho určovati hodnotu a ráz filosofického myšlení té které doby.

Positivism, jeden ze směrů pro přítomnost význačný, chce podati názor na spolehlivých základech, na faktech, chce podati poznatky, které v logické jistotě nestojí za fakty vědeckými. Vědeckost jest mu ideálem. Bezpečným východiskem pokládá zkuše-

nost, t. j. to, co jest našimi smysly dáno beze vší pochybnosti, co důkazu nepotřebuje anebo jest bezpečně dokázáno. Na tom základě chce zodpovídati všechny otázky názoru světového se týkající, tak jak to vůbec jde, nic nepřipouští do toho názoru, co takto dokázati se nedá. Jsa si vědom dosahu lidského poznání zná hranici, za kterou poznání vědecké nemůže se odvážiti: nepátrá po tom, co za zjevy se kryje, nehledá pravdy absolutní, nýbrž spokojuje se s pravdou relativní, zastavuje se u pouhého zjevu; neptá se proč, nýbrž jak se vše děje. Nemůžeme všechno věděti, nechtějme tedy všechno věděti, spokojme se tím, co můžeme věděti, a zařiďme se podle toho. Zdali se tím člověk dovede uspokojiti, o to se nestará; člověk se tím m á spokojiti. Tedy se pohybuje úplně na půdě vědy; nemůže více podati faktů, než dávají vědy, a filosofování obmezuje rigorósně na důsledky z vědeckých faktů; filosofie jeví se systematisováním vědeckých poznatků v názor světový. Roztřídění věd, vymezení jeich oboru a vytčení poměru jejich vzájemného, aby společnou prací docíleno bylo jednotného názoru na svět, jest hlavním úkolem filosofie, která maje na zřeteli cíl lidskému poznání dosažitelný tímto regulováním vědecké práce stará se o jeho dosažení. Náboženství positivism bere jako fakt duševního a sociálního vývoje a hledí jeho vznik a význam vědecky vysvětliti. Positivism jest poctivě vědecký, nepřipouští víry, ale umí oceniti služby, jež náboženství prokazuje vývoji lidstva.

Čím může positivism přispěti k pokroku myšlení filosofického, jest obsaženo v práci Spencerově. A výtěžek jeho práce, který bude míti vždy vliv na další vývoj, dá se vyjádřiti v ten smysl, že Spencer nás naučil vědeckou práci pojímati filosoficky; ukázal, jak ji m u s í m e pojímati a sice ukázal to právě svou myšlenkou povšechného vývoje. To už zůstane obecným majetkem a nezbytným předpokladem kaž-

dého filosofického myšlení, ať už začíná s kterékoli strany. Positivism jest ve Spencerovi jednak na vrcholu, jednak na tom bodě, kde jest možný styk s jinými směry s jiných stanovisek vycházejícími.

K vůli úplnosti dlužno zmíniti se stručně i o i d e a l i s m u. Kdežto positivism, pokud zůstává důsledným, zastavuje se u hranice dělící skutečnost smyslovou od skutečnosti absolutní, a zříkaje se poznání podstaty jsoucna obmezuje se na poznání souvislosti j e v ů a poměru člověka k nim, činí idealism svou úlohou proniknouti za onu hranici do toho Neznáma, Nepoznatelna, pochopiti transcendentní jsoucno, poznati to, co za jevy se kryje. Musíme uznati, že snaha ta jest zcela oprávněná; neboť úplný, uspokojivý názor na svět bez nějaké představy o nadsmyslnu není možný. Pouhá negace člověka neuspokojí, chce věděti něco positivního i o tom záhadném světě, a nejde-li to cestou, kterou volili positivisté, snad to půjde cestou jinou. Jen o to běží, aby ta jiná cesta stejnou jistotu poskytovala, jako vědecká, kterou poznáváme smyslovou skutečnost, aby nevolil se princip poznání, který by se rozumu příčil a nedůvěru vzbuzoval a priori. Směr tento zoveme idealismem, protože o transcendentní skutečnosti, ať se k ní dostaneme cestou jakoukoli, není možno míti vjemy, nýbrž pouze ideje, představy;; musíme se jí domysliti. Idealismem míníme tedy filosofii, která uznávajíc obmezenost poznání smyslového pokouší se o poznání nadsmyslna (= toho co se kryje za tím, co smysly podávají) cestou rozumu. Do tohoto idealismu patří Kant a jeho následovníci mezi filosofickými romantíky v Německu. Cesta, kterou oni nastoupili, aby dostali se za jevy k absolutní skutečnosti, ukázala se nesprávnou; nyní po ní filosofové nechodí. Kant, aby poznal absolutno, nasadil si brejle nadrozumu, a idealisté po něm učinili z brejlí těch teleskop a mikroskop, tak že domnívali se, že poznali absolutní sku-

tečnost do všech podrobností. Ale skla ukazovala špatně, a to, co uviděli, pokrokem přírodních věd ukázalo se bezcenným. Takový idealism není už možný. Kant nepůsobí už bezprostředně na filosofické myšlení. Jeho vytčení hranic lidského poznání kritikou čistého rozumu, které před sto lety znamenalo obrat ve filosofii, nyní skrze positivism, který dospěl k témuž výsledku, stalo se obecně uznaným axiomatem noëtickým, a na cestě, kterou naznačil že vede k poznání absolutna, stal se vůdcem někdo jiný — Schopenhauer. A myšlenkami Schopenhauerovými určen jest převážný ráz idealistického směru v Německu.

V proudu myšlení filosofického, jenž svůj počátek má od Schopenhauera, nacházíme Nietzsche a Tolstoje, které Krejčí pokládá vedle Spencera za nejvýznamnější zjevy pro současnou filosofii. Nelze říci, zdali v budoucnosti, až budou dány všechny podmínky, jichž jest třeba pro posouzení filosofa, význam svůj podrží, zdali mohutnost, s kterou vynikali nad své okolí, má hodnotu absolutní, avšak nyní jsou to dva mohutné víry, které svými kruhy dál a dál se šířícími strhují mysli současníků. Vedle nich klesá vše ostatní mimo Spencera na prostřednost, s níž se snad něco v blízké budoucnosti zvedne, ale prozatím je zatlačováno bezprostřední blízkostí jejich.

To, v čem se shodují v přítomnosti všechny směry filosofické vyjímaje ten, jenž usiluje obhájiti učení církevní tak, jak jest, týče se představy boha. Slovo bůh označuje v náboženství a mnohých systémech určitou představu o něčem existujícím; obecně však označen je tím jen p r o b l é m o prapříčině všeho jsoucna, z něhož plyne pak podstata člověka, poměr jeho k světu a smysl života. Problém ten jest rozřešen v náboženství tou představou o bohu, tudíž každá filosofie řešením jeho staví se na určité stanovisko vůči náboženské představě o bohu, každá fi-

losofie jest v jistém smyslu bohoslovím, theologií. Dnešní filosofie vede k jiné představě o bohu než jest židovsko-křesťanská. Dosavadní představa lidstvo neuspokojuje, jak ukážeme podrobněji.

Vizme především monoteism, tedy jednobožství, čili uctívání, věření v jednoho boha. Monoteism je především míněn jako protiva polyteismu, mnohobožství, z něhož vyvinul se způsobem zcela pochopitelným ve vývoji stopovatelným, o čemž poučuje tak zvaná srovnávací věda náboženská. Netřeba na pomoc bráti nadpřirozené zasahání do myšlenkového vývoje lidstva, netřeba zjevení a vtělení boha, aby monoteism byl pochopen, co do svého původu. Vyskytl se zajisté i tam, kde předpokladu zjevení a s tím souvisících představ nebylo. K polyteismu pak připočítati nutno i dualism, na př. náboženství Peršanů (Ahuramarda-Angrimanju). Právě proto, že se monoteism vyvinul z polyteismu, není ani na nejvyšších stupních jakožto učení náboženské nebo církevní ryzí a má živly polyteistické a dualistické. Nejčistší je u Židů, jichž představa boha absorbovala všechno ostatní a je tak abstraktní, že vedle ní nemá představa jiného boha místa. Křesťanství přijalo tuto představu, ale jednak ji zkonkretisovalo učením o trojici, jednak představou matky boží. Zároveň není protiva dobra a zla úplně překonána a vedle toho vystupuje ďábel jako princip zla — dualistický rys. Ovšem je i ďábel stvořen od boha; avšak p o j m o v ě představou boha nejvýš dobrotivého, jenž nemůže býti ani direktně ani indirektně pokládán za původce zla (stvořením ďábla byl by jím) není dualism dobra a zla překonán. Z toho plyne, že monoteism křesťanských církví není úplně čistý. Ale dá se mysliti čistý a je takový v názorech mnohých myslitelů křesťanských i nekřesťanských.

Poněvadž se tento monoteism vyvinul z polyteismu, jest jeho podstatou představa boha o s o b i-

t é h o, t. j. jakožto bytosti existující samé pro sebe mimo tento svět a vedle světa, jenž povstal stvořením z ničeho, rozhodnutím boha, a jehož dění řídí se vůlí boží. Jest sice všudypřítomný — představuj si to kdo jak představuj — ale jest substanciálně, podstatně od světa rozdílný. Monoteism křesťansko-židovský je tedy vlastně s u b s t a n c i á l n ý d u a l i s m. Ovšem bůh je prius, bůh byl dřív než svět; bůh jest věčný, svět konečný. Avšak tím není substanciálný dualism překonán. Monoteistická náboženství, uznávající boha osobitého, nemohou chápati poměr boha ke světu než tak, že řeknou: bůh stvořil svět z ničeho. V tom je zajímavá logická záhada anebo řekněme přímo, že v tom je logický vnitřní spor. Neboť důsledně musíme souditi na základě této premisy, že dříve než byl svět, byl tu b ů h a nebylo tu n i c, a že to nic vlastně nebylo nic, nýbrž že to bylo n ě c o. Neboť kdyby to bylo nic v tom smyslu, kde to znamená negaci všeho jsoucna (což si mimochodem řečeno nedovedeme představiti, ani mysliti), pak tu byl jen bůh, a když stvořil svět, musel jej stvořiti z e s e b e, z čeho by jej byl stvořil, když tu nebylo doopravdy nic mimo boha? To není sofistika, to je logická slabina ponětí boha osobitého. Jest vidět, že při hlubším promýšlení těchto pojmů monoteism vede k panteismu, k monismu substanciálnímu, jakožto logicky správnějšímu, jakož také ve vývoji náboženském a filosofickém je to zcela zřejmé.

Monoteism, v němž jsou všechny vztahy polyteistické a dualistické překonány, jenž vrcholí v představě boha osobitého — jak to u myslitelů a některých škol shledáváme — nazývá se prostě d e i s m, který tedy lišiti se musí od teismu. Deism, kde je představa osobitého boha sama, teism, kde je vůbec nějaká představa boha. Monoteism, zvláště ve své nejdokonalejší formě, jakožto deism právě definova-

ný, pokládá se za nejvyšší stupeň náboženského vývoje a z toho vyvozují se všelijaké důsledky. Avšak neprávem, neboť od monoteismu jde vývoj k panteismu, jak o tom svědčí i vývoj současné filosofie. Panteism vyvinul se vždy a všude na základě monoteismu, možno říci z monoteismu. A je-li taková genealogie či historická posloupnost nějakým důkazem pro superioritu toho, co ve vývoji následuje, tož by to svědčilo pro superioritu panteismu nad monoteismem. Než netřeba takových důkazů se dovolávati. Jen potud má význam, pokud zastanci monoteismu na to poukazují; faktický vývoj toto odkazování paralysuje.

P a n t e i s m můžeme definovati takto: jest to substanciálný monism, t. j. jen jedno jsoucno, existuje jen jedna podstata a vše, co našemu vědomí jeví se jako individuálně existující, i my sami, jest jen částí, projevem, případkem té jediné prapodstaty, v níž jest důvod pro všechnu rozmanitost skutečného dění. Neexistuje tedy ani duševní vedle hmotného, ani bůh vedle světa, nýbrž to všechno je jedno a totéž. Toto jediné a jednotné jsoucno bychom mohli nazývati všelijak; poněvadž však vtírá se nám otázka o původu všeho toho a ten původ, prapříčina všeho, nazýván byl bohem, jest také ta jediná prapodstata, jež zahrnuje v sobě všechnu rozmanitost, bohem. Bůh je všechno, všechno jest bůh: proto panteism.

Na rozdíl od osobitého, personálního boha monoteismu jest bůh panteismu neosobní, jejž tedy nelze vymeziti vlastnostmi, kterými určujeme osobnosti, individua, tvory, jevy. Neosobní bůh jest nekonečnost sama, jest mimo čas a prostor, není zde neb onde, teď nebo jindy, jest všude a pořád, věčný a nekonečný; o něm nelze říci, že jest duch, že má rozum a vůli — o něm nelze říci, než že j e s t a že všechno konečné, co poznáváme v čase a prostoře, jest jeho zjevením — že to jest On. Panteism tedy předpoklá-

dá identitu světa a boha, duše a hmoty, přírody a vševeducha. Proto musíme lišiti panteism od panenteismu, který předpokládá identitu světa a boha, duše a hmoty, přírody a všecky změny způsobující, jest neodlučna od všeho ostatního, ale jest něco jiného než to ostatní; jest to tedy jaksi přechod od monoteistického substanciálního dualismu k čirému monismu panteistickému, má výhody všech prostředkujících pokusů, ale také nevýhodu nedůslednosti. Je to kompromis a kompromisem vždy princip trpí.

Jak se panteism vyvinul z monoteismu jakožto skutečný teism, t. j. jako náboženství, jest možno stopovati u Indů v brahmanismu a buddhismu a to proto, že tam na východě byl nositelem kultury jeden národ a v něm mohl shodou okolností vývoj náboženský se díti nerušen cizími vlivy od nejstarších dob až na naše časy, kde kultura evropská stala se známou. Avšak jestliže panteism nevyrostl z židovsko-klasické půdy jako náboženství národní, vyskytoval se u jednotlivých druhů vývoj mass předbíhajících a v jednotlivých nejvíce pokročilých vrstvách jako názor filosofický, což je neméně významné. Filosofie rodí se z nespokojenosti s náboženskými oficiálními názory a připravuje další vývoj. Jestliže dospívala k panteismu, jest v tom logická nutnost, která jest totožná se zákonností přírodní a dá tušiti další vývoj. Za těchto okolností jest zajisté také významno, že filosofie řecká (a od ní úplně odvislá římská) kloní se ve svém celém rozmachu a v konečném zaústění k panteismu. K panteismu vedly nutností logickou dvě otázky, které si musí předložiti každý, kdo o podstatě světa a účelu života přemýšleti se jme. Jedna je o původu toho všeho, druhá o tom, co do opravdy existuje, co je trvalé při všech změnách, které pozorujeme na sobě a ve vůkolním světě.

Na otázku první odpověděli první řečtí filosofové, že podstata světa jest jednotná, že všechno vzniká

buď ze vzduchu nebo ze země, nebo ze hmoty nebo z ohně, nebo z nějaké pralátky — tato pralátka tedy musela existovati dřív, než z ní vznikl svět, je věčná, nekonečná, božská. Když pak řečtí filosofové nechali i bohy lidové tradice vzniknouti z této pralátky — byl to čirý panteism, který nazýván bývá evolucionistickým, poněvadž vedla k němu otázka o původu a vývoji světa. Zástupcem názoru toho jsou hylozoisté a Heraklit. Heraklit svým »Panta rei«, vše se vyvíjí a nic vlastně neexistuje; neboť změna není myslitelná jinak než když něco se mění a toto něco musí už od počátku zde býti a poskytovati všemu dění neměnný podklad. Něco se počalo měnit a podstata jeho zůstává při všech změnách, a příčina změn jest v této podstatě samé. To je také panteism, jenž se nazývá na rozdíl od předešlého imanentní. Vyskytl se nejdříve u Eleatů. Panteism evolucionistický u Aristotela objevuje se jako panenteism. Platonova filosofie sice nemá na první pohled ráz panteistický, ale při bližším prohlédnutí a vmyšlení se v jeho filosofii, v jeho nauku o ideách a jeho kosmologii, shledáme panteistické živly, které potom v novoplatonismu, který jest už na sklonku řecké filosofie, při přechodu do křesťanství, vyspěly v názor čistě panteistický. Připojíme-li, že nejrozšířenější a nejvlivnější řecké školy Epikureovců a Stoiků jsou panteistické, jest sklon řecké filosofie k panteismu prokázán a možno se odvážiti soudu, že kdyby okolnosti byly v klasickém starověku tak jako u národů východních, kdyby totiž filosofické myšlení mělo týž vliv na vývoj náboženství jako u národů východních, že by Řekové dospěli přímo k náboženství panteistickému s obejitím abstraktního židovského monoteismu.

Než vývoj šel jinak; byl přerušen křesťanstvím, kterým panteistický ráz byl setřen a zavládl monoteism. Avšak vývoj se nezastavil a také na půdě kře-

stanského monoteismu vidíme nejprve ve filosofii, potom i v teologii nenáhlý, ale důrazný přechod k panteismu, který čím dále k přítomnosti většího rozsahu nabývá, takže v něm tušiti můžeme nejbližší etapu náboženského vývoje evropského lidstva.

Již ve středověku objevily se panteistické názory vlivem obnoveného studia řecké filosofie a Scotus Erigena opáčil řecké »Hen kai pán« a anticipoval proslulé Giordano Brunovo: bůh jest ve všem a vše jest bůh. Na prahu nového věku Mikuláš z Kúsy a Giordano Bruno vystoupili s panteistickým názorem, a plameny hranice, na níž skonal tento průkopník nových ideí, jakoby ozářily cestu, kterou přijde další vývoj. Nejdříve a nejvýše vyniká na této cestě Baruch Spinoza, jenž myšlenku identity jsoucna promyslil do posledních důsledků a vybudoval panteistický názor na svět, který je kanonem filosofického panteismu vůbec a evangeliem příštího panteistického náboženství. Po Spinozovi filosofie hleděla se s církevním teismem vyrovnati a třeba spekulace vedla jiným směrem, zachován byl teism i za cenu nedůslednosti. Empirism, sensualism, materialism a spiritistický monism nabyly rázu panteistického a jaký to účinek mělo na vývoj myšlenkový i náboženský evropského lidstva, je nejlépe viděti zase na teologii protestantské. Ta očividně kloní se k panteismu, ačkoli oficiální církve zabránily postupu v tom směru užitím prostředků, které jim skytá církevní organisace. Schleiermacher, zbožňovatel Spinozy, nejznamenitější filosof mezi protestantskými teology, dospěl k panteismu, ale byl nucen odvolati panteistické důsledky. Spory o tuto věc v církvi protestantské trvají dále, vidíme z nich, že se pokrok děje a bude se díti na půdě této církve od teismu k panteismu, od představy boha osobitého k představě boha neosobného, od boha vtělivšího se v jednoho člověka k bohu vtělenému v člověka každého,

od historického zjevení k zjevení vnitřnímu; a jest snad se nadíti, že i oficiální representanti církve tomuto proudu povolí ve svém vlastním zájmu. Významné je, že největší duch moderní Rusi, Tolstoj, jehož celá snaha nesla se k náboženskému povznesení lidu, církví zanedbaného, je panteista: neopouští půdu křesťanství, ale interpretuje učení Kristovo uložené v evangeliích ve smyslu panteistickém. Tedy ačkoli na západě Evropy náboženství panteistické se nevyvinulo, je z intelektuálního vývoje evropského lidstva patrno, že pokrok jde anebo se aspoň připravuje tímto směrem, čili že panteism vyvíjí se z monoteismu.

Naproti tomu můžeme vývoj panteismu z monoteismu stopovali u Indů týmž způsobem, jako je u národů semitských zřetelný přechod od polyteismu k monoteismu. Při vývoji náboženství nejde pouze o ideovou souvislost nových názorů s předcházejícím; při vývoji panteismu jakožto náboženství z monoteismu nejde o to, jak nový názor vzniká logickou nutností z vnitřních sporů, které učiní dřívější názor myslícímu člověku neudržitelným; nýbrž zde běží o sociální podmínky a individuální psychické motivy, které přechod od jedné formy náboženství k druhé vynucovaly nikoli abstraktní logikou myšlení, nýbrž konkrétní logikou zcela všedních lidských zájmů. Abstraktní logikou vznikají nové ideje v hlavách filosofů, logikou zájmů zakotvují se ve skutečném životě, aby působily na uspořádání a ustálení společných poměrů. Není pouhá láska k pravdě sama o sobě vzpružinou společenského vývoje a jeho jednotlivých stránek, nýbrž prospěch, který snaha ta nejdříve jednotlivcům, potom jednotlivým vrstvám a na konec všemu lidstvu přináší. Tak je to i při náboženství. To poskytuje lidem názor na svět, z něhož se odůvodňuje stávající zřízení společenské. Nejsou-li s tím všichni spokojeni, vznikají snahy po nápravě

a těmi snahami je vývoj náboženství vždy a všude v první řadě podmíněn. Ti, kdo mají z dosavadního stavu prospěch, přirozeně usilují o jeho udržení, kdo v něm trpí, vzpírají se; nejprve citem, pak rozumem, naposled činem. Krátce rozhodují zde zájmy a nepřekvapí nás, že mezi nimi na prvním místě je zájem, zcela prosaický a egoistický, hmotný a neideální, stavu kněžského. To je zcela patrno při vzniku monoteismu a polyteismu u všech národů, kde vývoj náboženský tak daleko dospěl. Kde nedospěl, tam zase docela zřetelně vidíme, že to bylo proto, že zájem kněžský byl paralysován vlivy či zájmy mocnějšími, jako u Řeků a Římanů. Podobně stal se v Indii přechod od boha osobitého k neosobnímu, v zájmu kněží-brahmínů, jichž moc a význam tím velice stoupnul.

S čistým panteismem zazářila lidstvu spasná hvězda ideálu humanity. Kam byste chtěli, aby šel vývoj dál, než k uskutečnění tohoto ideálu na zemi?

Vidíme ze stručného náčrtu, že představa boha neosobného vyvíjí se z představy boha osobného i ve vývoji myšlení filosofického i ve vývoji náboženském, monoteism jde před panteismem a bylo naznačeno proč. Vývoj není ukončen a není vyloučeno, že by od panteismu nemohl jíti zase k nějaké vyšší formě monoteismu. Avšak na tři věci nutno poukázati, které panteism jeví v jiném světle, než v jakém jej ukazují apologeti monoteismu v naší nejbližší blízkosti.

Předně: Když vezmeme v počet náboženský vývoj lidstva v celku, jeví se panteism při nejmenším stejně oprávněnou formou náboženského citu jako monoteism. Z vývoje nade vši pochybnost vyplývá, že panteism není překonán a nebyl překonán monoteismem, jako se může o polyteismu říci, že je u kulturních moderních národů nemožnou formou náboženskou, leč jako pověra v ústraní od světla poznání

živočící. O budoucnosti obou ještě není rozhodnuto vývojem, a nechci teď předvídati, praví Krejčí, na základě srovnávání (mé přesvědčení jest, že panteismu náleží budoucnost). To konstatuji, že jak se věci teď mají, panteism je na postupu, šíří se, přibývá ho. V té příčině jest zajisté významné, že při setkání se křesťanství s náboženstvím východních národů nikterak neprojevila se superiorita monoteismu nad panteismem. Naopak z Indie panteistická vlna převalila se do Evropy a od ní kulturně závislé Ameriky, a miliony novobudhistů a tisíce teosofů jsou makavým důkazem, že v panteismu je něco pro uspokojení rozumu a srdce rozeštvaného lidstva, co monoteismu křesťansko-židovskému schází.

Za druhé: Vyskytuje-li se ve vývoji panteism po monoteismu, nelze mluviti o klesnutí na nižší stupeň, když nyní na výsluní kultury panteismu se vyskytuje. Panteism nelze odmítati brevi manu jako pověru, jako nekulturní pohanství. Ty miliony, které v něm nalézají uspokojivou formuli pro světový názor, záleží z lidí vzdělaných, inteligentních a z takových, kteří hlodavou skepsi, vznikající ze sporu vědy a víry přemáhají představou boha neosobného. A ty hlavy filosofické, které přemýšlováním o záhadách podstaty světa a lidské bytosti dospěly k panteismu, nejsou podprůměrné; mnohé z nich jsou ozářeny gloriolou geniálnost — největší duchové jsou mezi panteisty.

Za třetí: Vývoj ukazuje, že panteism lidstvo mravně povznáší, kdekoli se zakotvil v širších vrstvách. Poukazuji jen na reformaci myšlenkovou a sociální, kterou provedl Buddha v svém národě. Pravdivě řekl o sobě, že přišel spasit lid utlačovaný a ponížený, vykořisťovaný hrubým egoismem vrstev privilegovaných a mezi nimi především kněžími. Hlásáním ideálu rovnosti a volnosi zničil ohrady kastovního zřízení, které lidi od sebe dělilo, a pomohl k prá-

vu těm nejbídnějším. Tolstoj panteistickou interpretací Kristových slov hleděl spasiti svůj lid z ponížení a bídy, ve které jej držel monoteism pravoslaví, a člověka vůbec vyprostiti z pout nemorálního egoismu.

K panteismu vede také vývoj mravnostní. Nejvyšší zásadou mravní jest láska k bližnímu, láska všelidská. To se obecně uznává, třeba že se to nepraktikovalo ve víru hamižného života všedního důsledně. Marnost snahy, egoistickým ukájením všech tužeb a choutek dojíti blaženosti, nutí člověka blaho vlastní spatřovati podmíněným blahem ostatních lidí, nejen některých, nýbrž všech; ideál humanity stává se čím dále tím více vodítkem jednání jednotlivcova v poměru k celku; uskutečňuje se stávaje se uznávaným požadavkem. Ten přináší s sebou vědomí o sounáležitosti všech lidí, o nějakém společném cíli jejich života. Lidstvo spjaté poutem sympatie tvoří celek oduševněný vyšším stupněm, společně cítící, společně myslící, a tím vědomím mizí hranice individuality zbudované egoistickým pudem sebezáchovy, člověk obrací zrak, který upínal výlučně na sebe, na celek, necítí se více středem světa, nedomnívá se, že svět jest k vůli němu, nýbrž že on jest částí celku a že on jest tu k vůli tomu, k vůli jemu jsou tu i jiní. Stotožňuje se s lidstvem a rozšiřuje svou bytost po celém lidstvu, žije životem celku a svou nepatrnost nahražuje jeho velikostí. Jiný názor na podstatu člověka a na nesmrtelnost se v něm utvoří, a nutně i jiný názor o bohu. Nepotřebuje více boha, aby zaručoval mu nesmrtelnost osobní a odměnu za dobré konání po smrti; neuznává jeho říše mimo tento svět a stane se občanem království božího na zemi, jakož se vyjadřuje Tolstoj. A všudypřítomný všemohoucí bůh, který nemá místa mimo tento svět a který nemá místa na tomto světě, kde všechno spolu souvisí a tvoří celek, může míti místo jen v tomto světě, jest

to svět sám — deus in rebus. Vidíme-li, že nejúčinněji praktikuje se zásada humanity tam, kde jest panteistická představa o bohu, nemůžeme nesouditi, že obráceně ideál humanity k takové představě vede.

Panteistická představa o bohu vynořuje se také z vidin uměleckého tvoření dnešního ve všech oborech. Také básníci vzývají boha neosobního, pějí hymny na věčnost unášeti se dávají nekonečností, cítí v sobě část božstva a inspiraci uměleckou za projev toho božstva v sobě, jehož působení podléhají nevědomky v jakémsi splývání s veškerenstvem. Přední básníci devatenáctého věku Goethe a Hugo jsou takoví. Ze současných dramatiků možno jmenovati Hauptmanna i Ibsena. A vezměme naše české básníky od Nerudy a Hálka k Vrchlickému a Čechovi, Macharovi a nejmladším zástupcům reflexivní lyriky nepočítaje v to symbolisty; všichni mají představu boha spíše panteistickou než osobitou. Někteří se příležitostně pro ni vyslovili v projevech nebásnických, jako Machar ve feuilletonech, Stroupežnický v dopisech, Pfleger v pamětech. Podobně má se to i s hudbou.

Panteistická představa o světě se stanoviska filosofie jakožto prostřednice mezi vědou a náboženstvím znamená smír mezi těmito mocnostmi pro toho, komu o smír běží, a to je veliká většina evropského lidstva, jak dlužno souditi z panteistické nálady právě dolíčené. Panteistický názor nepotřebuje předpokladu zjevení; určuje poměr člověka k veškerenstvu tak, že člověk jej může pochopiti sám ze sebe. Proto je tak vítán. Panteistický názor je schopen upokojiti všechny touhy srdce lidského, které mu činí náboženství drahým, a to konečně rozhodne. Ponechává člověku možnost hledati blaho na tomto světě nebo posunouti jeho dosažení za tento svět. Na tomto světě blaží jej láskou všelidskou, pro onen svět dává mu naději na spojení s bohem. Místo

osobní nesmrtelnosti, proti kteréžto představě tolik zvedá se pochybností a která nejvíce držela představu boha osobitého, dává povznášející vědomí, že tento pozemský život nebyl prožit nadarmo a že pokračování jeho je v životě jiných lidí. Neslibuje lidem nebe, ale nestraší je také peklem, to všechno vkládá zpět v srdce člověka. Nevybavuje člověka z pout přírodní zákonnosti, ale neklade mu pouta boží milosti ještě nesnesitelnější; činí jej pánem svého osudu, aby poznav svou závislost, uznal za podmínku své snahy po blaženém životě blaženost všech. Sebe nevymkne člověk z pout přirozenosti, ale své blaho. Takové útěchy v bolestech a trampotách tohoto světa, jaké mohla poskytnouti člověku představa boha osobitého, takové dovede poskytnouti představa boha neosobného též, ba větší. Panteism je pokus o zdolání zhoubné skepse a mravní vývoj jím jenom získá.

Panteistická hypotesa má před teistickou přednost ve smyslu negativním rozhodnou, neboť řetěz příčin a účinů neukončuje násilným přikováním na pojem boha, pro jehož existenci mimosvětskou nemáme žádného důvodu, a nechává neznámé neznámým. Prapříčina v panteistickém smyslu jest logickým pokračováním toho, co je v dané skutečnosti neznámo, je to zpojmovění nevyzpytatelna bez atributů náležejících jen smyslové skutečnosti, jest to Něco, vymezované znaky zápornými; ale jest to totéž neznámé něco, co je dáno světem a naším vědomím. Představou boha osobitého jest neznámé pokládáno za známé, je úplně pojmovou fikcí nesouvisící s danou skutečností. Není abstrakcí ze skutečnosti, není tím, co zbude, když si odmyslíme atributy individuálnosti, je to doplněk pojmový, přídánek k danému světu, který přidává člověk ze své obraznosti. Proto je nemožno udržeti souvislost světového dění s tou představou a chápati člověka a přírodu z nich samých.

Proto při představě osobitého boha není věda volna a usiluje o její odstranění. Panteistický názor má před teistickým také tu přednost, že odstraňuje z představy o světě všechen dualism: hmoty a ducha, těla a duše, přírody a boha, a s ním spoustu zbytečných problémů, jichž řešení nedovolovalo tak dlouho proniknouti vědeckému duchu v některé obory zkoumání. Záhada světa jest zjednodušena, formule pro ni vykazuje jen jednu neznámou veličinu, na niž se dají všechny hádanky světa redukovati. Ta neznámá veličina je uvědomění, sebevědomí — jediná veliká hádanka — nerozluštitelná, ale jakožto fakt pevným bodem pro myšlení, poznávání a názor na svět. Tomu třeba rozuměti tak: nedovedeme nikdy vysvětliti, jak to přijde, že individuum stane se sebevědomým, ale fakt, že sebevědomým se stává, fakt vlastního sebevědomí je základním kamenem všeho názoru; to co si člověk v sobě uvědomuje, jest jedinou zvěstí o podstatě světa. To stačí na všechny ostatní problémy, aniž třeba přibírati na pomoc jiných pojmů základních. Tudíž také positivně vyniká panteistický názor nad teistický. Panteism mravně povznáší.

Ale to je pak čirý ateism, namítne se se strany zastanců náboženství monoteistických. Co je vlastně a t e i s m? Slovu ateismu rozumíme dobře, je to názor na svět bez boha, tedy bezbožství. Pojem boha jako prapříčiny má každé náboženství, jenže si ji každé představuje jinak a podle toho utváří se jeho názor na svět. Podle toho je ateistou jen ten, kdo nějakou prapříčinu světového dění vůbec neuznává. A t a k o v ý c h a t e i s t ů n e n í, protože nemohou býti, totiž mezi lidmi schopnými nejprimitivnějšího souzení. Myslící člověk nemůže neuznati, že nějaká příčina toho všeho, co kolem sebe a v sobě vnímá, nutně musí býti, třeba se mu vtíralo přesvědčení, že o té prapříčině nemůže nic věděti, poněvadž rozum lidský je na to krátký. Popříti, že ten svět, v němž

žijeme, se snažíme, trpíme a bojujeme, v něčem a nějak svůj původ má, popříti, že něco existuje, co vymykajíc se poznání našemu tvoří podstatu toho všeho, co si uvědomujeme, je nelogické, a zůstati při tom názoru je psychologicky nemožné. Nazývá-li se pak ta prapříčina na základě náboženské a historické tradice bohem, pak jest bohem, i když ji uznávám za nepoznatelnu, a v tom smyslu není ateistů vůbec.

Při luštění problému náboženského není možno přejíti m o n i s m. Jest to filosofický směr, jenž za skutečně existující uznává jen jednu substanci čili že při vší rozmanitosti smyslového světa, která jest pomíjející a neustále se mění, základ toho tvoří něco jediného, jednoduchého, z něhož vše vzniklo a se vyvíjí zachovávajíc jednotu podstaty. Toto jedno existující, tato substance, ta podstata všeho a ten podklad světa jevů, může představováno býti různě: máme více monismů, ale ne více, než kolik jich připouští pojem jsoucna ve svých logických vztazích k dané skutečnosti světa smyslového a našeho nitra. Odvodíme si je z alternativy: h m o t a — d u c h, ku které člověk dospěl přemýšlením o rozdílu mezi živým tělem a neživým. Hledaje příčinu života, která se na prvním stupni hlásila otázkou, proč člověk přestal žíti?, dospěl pojmu d u š e jakožto životního principu a z toho k dualistickému názoru na svět. Buď tedy existuje jen hmota a vše duševní jest obměnou hmotného — m a t e r i a l i s m; anebo existuje jen duch a hmotné vůbec neexistuje v absolutní skutečnosti a jest vytvořeno duchem — s p i r i t u a l i s m; anebo konečně neexistuje hmota ani duch, nýbrž něco jiného, jež tvoříc podstatu veškerenstva projevuje se uvědomujícímu se subjektu ve zkušenosti dvojí stránkou, jako duševní a hmotné — m o n i s m v užším smyslu čili s p i n o z i s m (podle prvního a nejslavnějšího monisty tak zvaný). Máme

náboženství monistické, které přijavši nový název chce, aby odlišeno bylo od náboženství stávajících, od monoteismu, od panteismu a nechce býti ateismem. Charakteristickou známkou jeho je představa — idea — boha, nikoli však jako bytosti nadpřirozené jakéhokoli druhu, od níž se cítil člověk závislým svým celým životem a již uctíval hmotnými nebo symbolickými obřady, aby její milosti hodným se učinil, nýbrž idea boha jakožto prapříčiny všeho jsoucna, všeho dění vůbec. Takovou představu monism má — sic by nemohl podati názor na svět ucelený a uspokojivý. Může tedy býti náboženstvím. Jest panteistický a nemůže býti nepanteistický. Rozdíl může týkati se jen věcí k podstatě panteismu nenáležejících. Panteism bramínský a buddhistický je dogmatický, předpokládá víru v auktoritu. Naproti tomu monistické náboženství je čistě rozumové, panteistická představa boha neosobního je důsledek vědeckého myšlení. Monism je náboženství vědecké.

Zakládá se na dvou premisách, které mohou platiti za tak vědecky zjištěné, jako kterákoli věta přírodovědecká. První jest: Poznání naše obmezeno jest na skutečnost smyslovou. Poznáváme jen to, co a jak nám smysly podávají, a co potřebujeme ve svém nitru. Neboť veškero naše myšlení zakládá se na dojmech smyslových. Jaká je absolutní skutečnost, zámyslná, toho nevíme a nedovíme se nikdy s jistotou. Že něco existuje, to víme, ale co jest to, nevíme. Absolutní nadsmyslno jest nám neznámo. Rozum nemá prostředků, aby do toho temna proniknul. Vědecké bádání, hledání příčinné souvislosti, musí se zastaviti u zkušenosti, dále nemůže. Druhá premisa jest: Řetěz příčin je nekonečný, ale nějaká příčina toho všeho, co ve smyslové skutečnosti je nám dáno, jest. Nějaký původ ten svět a my sami jistě má, jenže nejsme schopni jej poznati. Nazývá-li se ta pra-

příčina bohem, tedy jest výsledkem vědeckého přemýšlení, že bůh existuje. Jenže, jak z premisy prvé plyne, jest jeho existence transcendentní, nemůžeme tedy o bohu věděti nic. To neznámé absolutní, ta prapříčina jest tedy bohem — agnosticism. V tomto nepoznatelném absolutnu mizí všechny pojmové rozdíly ducha a hmoty, všechny atributy, kterými vymezujeme věci a bytosti světa smyslového. Jenom negativní snahy zůstávají — ten bůh nemá těch vlastností, jimiž určujeme svět a jeho zjevy, o něm neplatí čas, prostor, příčinnost, osobnost — je věčný, nekonečný, je sám sebou, nelze mu připsati vůli a rozum, nemá osobní individuálnosti — zkrátka j e s t. Více nevíme nic.

Tato představa neosobního, nepoznaného boha, čili Absolutno, Neznámo jest jediným ideovým obsahem náboženství monismu a všechno ostatní, co náleželo a náleží do obsahu náboženství jiných, o čem poučují a vědění podávají jejich kosmogonie a morálka písem svatých, vše odkázáno jest vědě. Přirozeně nemá toto náboženství žádného kultu a také ne kněží jako sprostředkovatelů mezi bohem a člověkem. Ale tím není řečeno, že představa boha Neznámého, na něhož přece básníci pěli plamenné ody, je pouhé negativní, chladné, prázdné, suché abstraktum, jako jsou na př. abstrakce matematiků o prostoře a čase, jest bez účinku na cit a že není schopna vznítiti v člověku city, které by jej povznášely nad všednosti života. Pomyšlení na absolutní neznámo má na člověka dojem zdrcující, duševní závrati přirovnatelný. Chtít představiti a nemoci představovati — tak bylo sv. Augustinu, když chtěl vyzpytovati tajemství Trojice, tak bylo Nietzschovi v Zarathustrovi, když mu vzešla myšlenka věčného návratu věcí — — smysly ho přecházely, šílenství se ho zmocňovalo. Tváří v tvář Nepoznatelnu pocítí člověk svou malomoc a nicotu; ale tím se povznáší nad trampoty a

pletky všedního života — zvážní — svět, život, objeví se mu v jiném světle. Každý přisvědčí, že ponětí neprozkoumatelného Absolutna nemůže býti člověku myslivému lhostejným, že to má vliv na jeho touhy a snažení a že jej nezbytně mravně povznáší; neboť vůči neodvratné zákonnosti světového dění objevuje se život všech lidí stejnocenným, a s jiné stránky vzato stejnoprávným — a více není potřebí k pochopení ideálu humanity.

Když se vmyslím v nekonečnost času a prostoru, když se pokusím představiti si věčnost a neobmezený prostor, ztrácím půdu skutečnosti pod nohama a povznáším se do sfér, kde moje myšlení a představování selhává — nevidím, neslyším, nevnímám nic — mohu říci, že závrať mne pojímá — ženu se — ženu se a pořád nejsem u konce, pořád mám jíti dále — kam až? Až tam, tam, kde není svět, kde je nic — tu se mi zatmí před duševním zrakem — nemohu tak daleko! Dovedu vidět, myslet, představit jen něco! Musím zpátky, jako plavec, jenž se pustil v neznámé končiny a nedosáhne svého cíle — zklamán, zdrcen. Největšího napětí duševních sil bylo by třeba, abych poznal marnost své snahy, a nikomu nikdy nevedlo se lépe. — Myslíte, že tenhle pocit malomoci, nedostatečnosti zůstane bez účinku na mysl a srdce člověka? Bohové naplňovali lidi hrůzou, úctou, obdivem, vděkem — v poníženosti klesali lidé ve svatostánku před sochou nebo obrazem boha na kolena, bili čelem o zem a nenalézali slov, aby vyjádřili svou pokoru; jenže za tu pokoru něco chtěli od svých bohů, chtěli, aby jim byli milostivi, slibovali, že budou plniti vůli jejich, aby vyplněna byla od bohů zase přání jejich.

Stane-li však člověk tváří v tvář nevystižitelnému absolutnu, před tímto bohem bohů, je ovšem ten pocit malomoci zdrcující a neliší se v prvním okamžiku od citu hrůzy, kterou způsobovalo patriarchům vě-

domí přítomnosti jejich boha. Avšak ten pocit nesráží jej do prachu poníženosti a pesimistické beznadějnosti, která by mu znehodnocovala život a olupovala jej o všechny ideály. Ten pocit drží jej v jisté výši nad všedním životem, kde lidé spolu zápasí a způsobují si trampoty, jichž by si mohli ušetřiti, kdyby si malichernost svých snah uvědomili. Ten pocit nenechá člověka klesnout zpět do prachu všednosti a tak povznáší jej nad něj. S té výše vidí jako s ptačí perspektivy, že to, oč lidé ve všedním životě se snaží, považujíce to za mnoho nebo za vše, jest hrozně málo nebo nic. Lidé to poznají, i když se nepovznesou na tu výši, poznají to zklamáním, které jim připraví život, a řeknou na konec: »Vanitas vanitatum«*) — stanou se Šalamouny. Ten však, kdo povznese se k výši oné, je trpkého pocitu zklamání ušetřen, nemůže se snažiti o to, co by mu připravilo takové zklamání. Bůh, k jehož svatostánku se přiblížil, jej před tím varoval, dal mu pocítit jeho vlastní nicotnost a tím jej nad ni povznesl. Člověk, jemuž se tohoto zjevení nedostalo, myslí, že svět je k vůli němu, a pohlíží na boha, jakoby i ten byl k vůli němu — t a k si jej představuje. Člověk, jenž uvědomí si Nepoznatelno, musí souditi obráceně, že on je tu k vůli něčemu neznámému, že jest tu, aby byl, a snaží se jen o to, aby mohl býti. — Tím je určen jejich poměr v životě a dán snažení jejich určitý směr. Žádné náboženství nepoví jim více a nepoví jim to lépe. A co jim povídá více, ty sliby nebe a hrozby pekel, to je desavuováno tím, co každého člověka čeká — smrtí. Věř si co chceš, mysli si co chceš, snaž se o co chceš — přijde smrt a stane se s tebou něco, co jsi nechtěl, o co jsi se nesnažil, čemu jsi se třeba bránil; smrti jsi nechtěl — ale můžeš vědětí, že přijde jistě — zapomínáš na to, a proto se lopotíš, snažíš, bojuješ,

*) Marnost nad marnost.

trpíš, jakoby smrti nebylo. Bůh absolutna nedá zapomenouti na smrt, to je také Nic, také Neznámo, také Absolutno — nebo přechod k němu. Před tebou nic — za tebou nic: co je to mezi tím? Tvůj život — to jsi ty. Co máš víc než ten život? Nuže, žij jej — a nech jiné žíti.

A bůh monismu? Je to bůh, který znamená pro člověka monistu všechno to, co znamená bůh věřícímu katolíkovi, mohamedánovi; bůh, který z monismu činí náboženství. K tomuto bohu může se člověk modliti, a je dobře, když se modlí. Modlitba je pozdvižení mysli k bohu a činí se charakteristickým znakem náboženství. Nábožný člověk se modlí, modlící se monista je nábožný. Ale není to a nemůže býti modlitba prosby nebo díků; monista nemá svého boha oč prositi a zač děkovati. Prosba a dík jsou snižováním božího majestátu. S prosbou obrací se člověk k člověku, aby mu pomohl v tom, na co lidská síla nestačí; boha prosit, znamená žádat, aby k vůli jednotlivci učinil zázrak, a monista ví, že je to absurdní. Představte si, oč boha prosí věřící křesťan, a uvažujte, zdali případné uskutečnění toho přání bylo přivoděno zvláštním zakročením božím, a uvažujte, zdali neuskutečněná přání, nevyslyšené prosby mohou býti považovány vždycky za trest boha, jenž vyplnění odepřel pro vinu prosebníka. Modlitba prosebná a díků, konání obětí kdyby měly míti účinek, byly by v světovém řádu tím, čím je protekcionářství a korupce v řádu společenském. Jen si to dobře představte, a připustíte, že by bůh, u něhož sluchu docházejí prosby a díky, byl špatným vládcem všehomíra.

Tak se monista nemodlí: povznáší mysl k bohu, uvědomí si svůj poměr k tomu neznámému absolutnu a očisťuje se od všednosti. »Jen sevšednět mi nedej, bože! prosil Hálek. — Tím dociluje toho, čeho chce poskytnouti církev katolická udílením svátostí — po-

svěcující milosti. Taková modlitba jest jedinou jeho bohoslužbou. Tedy nepotřebuje kněze, nepotřebuje církevní organisace, nepotřebuje stavěti chrámů — příroda jest jeho boha chrámem a umělcům připadá úloha, aby výtvory svými nahradili chrámy, ať tvoří jakýmkoli materiálem. Bůh ten zjevil také člověku vůli svou, dal mu přikázání, aby věděl, jak má žíti. Zákonnost vládnoucí děním veškerenstva, kterou uvědomuje si člověk vědeckým bádáním, to je vůle boží, a monista ví, že nemůže jinak jednati než ve shodě s touto zákonností přírodního dění, neboť podléhá jí svým celým bytím, celým životem. V instinktu projevuje působnost přírodních sil v individuu živočišném, v rozumu si individuum závislost tu uvědomuje. A toho uvědomění je výsledkem mravní řád, zásady mravní. Jediné přikázání, které bůh monistů dává, jest: Žij mravně! a monisté vědí, že mravním životem je podmíněn úspěch jeho snah sebezáchovných, že na tom závisí jeho blaho osobní i blaho celku.

Z toho všeho jest patrno, že to, co jiná náboženství člověku propůjčují a pro co se náboženství pokládají za nezbytná člověku, za statek nenahraditelný, tu útěchu v neštěstí, rovnováhu životní a blažívé vědomí vykonané povinnosti, to poskytuje náboženství vědeckého monismu také. Náboženství monismu však podává vedle toho člověku něco, co musíme vysoko ceniti a co jiná náboženství podati nemohou: smír vědy s náboženstvím. Náboženství a věda nejsou neslučitelné protivy. Neslučitelné protivy jsou věda a víra jakožto principy poznání — náboženství však nemusí býti založeno na víře. Pokud za podstatný znak pokládáme představu boha jako prapříčinu všeho bytí a dění, které tvoří závěrečný kámen světového názoru, víme, že k představě té lze dojíti bez víry cestou vědeckou. Věda nevylučuje takovou představu, ona k ní vede; tedy nevylučuje ná-

boženství. Náboženství monismu nezakládají se na víře, snáší se s vědou, a tím jest jedině možný smír mezi nepřátelskými mocnostmi zjednán — a otázka náboženská rozřešena. Ovšem jen teorie.

2. Názory etické.

Z odpovědět otázku, co je mravnost, z jakých prvků vyvěrá, k jakému cíli směřuje, jaké jsou její zásady a postuláty, předpokládá dáti jasnou odpověď na otázku o svobodě vůle: je-li člověk v chtění a jednání svém závislý na příčinách mimo něj a v něm působících, anebo je naprosto nezávislý na vlivech vnějších a může každému vlivu čeliti s neobmezenou převahou? Jinými slovy: jest člověk ve chtění svém determinován nebo není determinován. Determinism — indeterminism jsou filosofická hesla, pod nimiž se vede diskuse, po případě boj o svobodu vůle. Otázku determinismu rozhodnouti je přirozeně povolána psychologie a tu zase psychologie empirická, která odmítajíc všechny metafysické předpoklady vychází od zkušenosti, v níž může každý, kdo je sebepozorování schopen, její věty kontrolovati. V empirické psychologii jest ovšem ještě mnoho neurčitosti, avšak co se týče otázky determinismu, tu jsou empiričtí psychologové za jedno, že chtění a jednání lidské jest determinováno.

Empirická psychologie držíc se zkušenosti shledává v ní fakt, že děje, které nazýváme duševními (na př. vidění, slyšení, cítění atd.), nejsou v ní dány jinak než v průvodu dějů, jež nazýváme hmotnými. Duševní děje, duševnost není nikde a nikdy sama o sobě, kdežto hmotné děje, hmotný svět jest sám o sobě, t. j. bez duševnosti. Ten fakt, že duševní jest dáno jen v průvodu hmotného, jest p s y c h o f y s i c k ý p a r a l e l i s m, který tedy znamená: duševní dáno jest jen

s hmotným; kde je duševní, tam je i hmotné, ale nikoli naopak (hmotné jest dáno i bez duševního). Na základě toho nemůže psychologie jinak než všechno duševní dění chápati ve smyslu tohoto paralelismu. Duševní dění v celku, vědomí samo, sebevědomí čili vědomí osobnosti nemůže od tělesného organismu, v němž se ty souběžné děje hmotné dějí, odtrhnouti; vývoj duševní jest v neustálé souvislosti s vývojem organismu, není pokračováním jeho, aniž jest něčím, co z vývoje organismu povstavši, vyvíjí se dále samostatně bez ohledu k němu; je to pořád vývoj organismu, jenž na jistém stupni stává se sebevědomým — proč a jak? to nevíme. Vývoj organismu jest řada změn organismu, to znamená, že se s organismem něco děje. Když tedy uvědomění nelze od toho, co se s organismem děje, odtrhnouti, jsou děje duševní uvědoměním si toho, co se s organismem děje, změn organismu. A jelikož všechno, co se v organismu děje, jeví se, díváme-li se na to jako na část dění vůbec, jakožto reakce individua na působení okolí, dějící se za tím účelem, aby individuum se ve své existenci samostatné udrželo, jsou děje duševní u v ě d o m ě n é r e a k c e o r g a n i s m u. Když takto na duševní děje pohlížíme, pak je patrno, že individuum ve všem, co koná, je podmíněno vlivy vnějšími a svým vlastním složením, t. j. tím, co jej činí svérázným, samostatným, od ostatních odlišným individuem, svou podstatou, svou přirozeností. To platí i o člověku; i jeho jednání podléhá nutnosti, plynoucí ze zákonného působení sil, člověk jedná, jak jednati musí, jinak než jedná, jednati nemůže. Proto empirická psychologie považujíc duševní dění za uvědoměné reakce, vidí, že všechno duševní dění a tudíž i jednání člověka jest determinováno.

Krejčí probírá jednotlivé námitky proti determinismu a přesvědčivě je vyvrací. Ukazuje, že úmyslnost našeho jednání nemůže uváděna býti za důkaz

indeterminismu lidské vůle, ježto úmyslná činnost, všechny smysly jsou determinovány zrovna jako činnost bezděčná; že i při volbě a rozhodování vždy jest jednání člověkovo determinováno; že liberum arbitrium indiferentiae čili svobodná volba mezi případy lhostejnými neexistuje a důležitost, jakou připisovali scholastikové dokazování jeho, je zbytečná; že i také v poslouchání i neposlouchání jest člověkova vůle determinována; že krátce jednání lidské nevymyká se obecné zákonnosti světového dění: člověk jedná, jak jednati musí.

Člověk jest závislým na různých vlivech, ale není závislým slepě; reguluje tu svou závislost, má svobodu toliko relativní, ale ta dostačí k tomu, aby se vyvinul život mravní. Činiti svobodu absolutní, indeterministickou predikátem lidství je — pošetilost. Indeterminism není podmínkou mravního jednání; jedině při determinismu je vznik a vývoj mravnosti vědeckou cestou pochopitelný.

Nezbytným znakem mravního jednání jest p r a v i d e l n o s t. Psychologie ukazuje nám, že na počátku duševního vývoje nebylo nic jiného, co by člověku ukazovalo, jak jednati má, než c i t o v ý p ř í z v u k, u v ě d o m ě n í s i p ř í j e m n o s t i n e b o n e p ř í j e m n o s t i d o j m u. Příjemný dojem vzbuzoval snahu člověka způsobem kladným, nepříjemný způsobem záporným: vše co vzbuzovalo příjemnost, člověk chtěl, co vzbuzovalo nepříjemnost až bolest, nechtěl; a chtěl to proto, že to bylo příjemné, nechtěl tomu, že to bylo nepříjemné — jiného důvodu neměl než tento subjektivní a neměl také žádné jiné direktivy, žádného jiného pravidla, kterým by se ve svém jednání řídil než tento zřetel k příjemnosti. Přeneseme-li pak na tento nejnižší stupeň své rozeznávání, že totiž to, co činiti máme, jest dobré, co činiti nemáme, zlé, shledáváme, že na tomto nejnižším stupni spadalo ponětí dobra s ponětím příjemnosti a ponětí

zla s ponětím nepříjemnosti; cílem jednání byla osobní fysická příjemnost — rozkoš. A poněvadž jen v tomto sledování rozkoše byla na prvním stupni jediná důslednost v jednání, byla rozkoš principem prvotním mravnosti. Vezmeme-li uvědomění si příjemnosti po stránce objektivní, se stanoviska pozorovatele, jenž nepodléhaje dojmu příjemnosti, jest schopen poměr dojmu k celkovému stavu individua určiti, shledáme, že to, co se subjektivně jeví příjemným, jest organismu prospěšným, podporujíc jeho okamžitý stav, a co se jeví subjektivně nepříjemným, co působí bolest, že jest organismu škodlivým, třebas o tomto poměru organismus nic si neuvědomoval.

Uvědomování si příjemnosti a nepříjemnosti děje se pudově, instinktivně a majíce na zřeteli objektivní výsledek toho pro organism řekneme: uvědomováním si příjemnosti a nepříjemnosti člověk chrání instinktivně svou existenci. Ta zákonná nutnost, která člověka k tomu vede, jest pud sebe zachovati (pud sebezáchovy). Tedy: mravnost má svůj původ v pudu sebezáchovy, příčinou toho, že člověk se stal mravním, jest pud sebezáchovy — mravnost je výsledkem pudu sebezachování = člověk stal se mravným — byl donucen státi se mravným, aby se zachoval.

Principem mravního vývoje jest: snaha sebezachovávati; neboť když počátek mravnosti vznikl zákonitou nutností z pudu sebezáchovy, tedy i další vývoj děje se zákonitou nutností na témže základě a pud sebezachovati jest této nutnosti výrazem. Sebezachovati neznamená však jen zachovati se na živu pro okamžik odvrácením hrozícího nebezpečí, nýbrž zajistiti si svou existenci i pro budoucnost, učiniti nebezpečí ohrožující život nemožnými, pokud to kdo dovede, tedy znáti své okolí a podle něho svůj život zařizovati: Tedy mravnost jeví se uvědomo-

váním si podmínek životních, t. j. podmínek, za kterých je nerušený rozvoj individuality možný. Subjektivně jest ten cíl snahy sebezachovati sesymbolisován žádáním si blaha. Žíti blaženě = žíti bez překážek. Cílem mravního jednání, motivem činů člověka vůbec jest blaho, cílem mravního vývoje život blažený. Chceme-li tento subjektivní zřetel míti vytknutý v definici, můžeme říci, že mravnost jest uvědomování si podmínek života blaženého.

Mocnému pudu sebezáchovy, který sám o sobě vedl by k hrubému egoismu, dostalo se hned z počátku vývoje modifikace stejně pudem pohlavním, takže z toho nutně musel vzniknouti zárodek sympathie, který, vzrůstaje, víc a více obmezoval egoism a život společenský činil možným. Pud pohlavní způsobuje sympatie nejprvé a cestou přirozenou, docela pochopitelnou, u ženy, mateřstvím. A když vznikla rodina, t. j. když shledali muž a žena prospěšným žíti s dětmi pohromadě, tu rodinný život zkrotil výlučný egoism mužův, že v zájmu ovšem vlastním starati se naučil o příslušníky rodiny. Rodina pak stala se štěpnicí altruismu. V rodině nebyli si členové lhostejnými, měli společné zájmy, společné starosti, společné radosti, prospěch celku vyžadoval oběti jednotlivých členů, ale též prospívání, dobrou existenci, zdraví, blaho jejich; byli na sebe odkázáni, jeden s druhým cítil a poznávali, že blaho jednoho každého z nich závisí na blahu všech ostatních členů rodiny; podle toho jednali a v jednání tom byl egoism překonán, ovšem že ne úplně a ovšem že jen ve sféře rodiny. Soužití v rodině vyžadovalo přirozenou nutnost altruistických činností, jichž nutnost tím více si člověk uvědomoval, čím více ve stycích různých rodinných celků původní hrubý egoism se uplatňoval. Můžeme vzíti kteroukoli mravní zásadu, kteroukoli cnost občanskou, kteroukoli povinnost mrav-

ní a najdeme její zárodky v soužití rodinném. Šířením se rodiny v kmen a kmene ve větší společenské celky získával se altruismu větší a větší obor působnosti, do sféry společných zájmů zabíráno bylo víc a více lidí. A jako se člověk jednotlivec přesvědčoval, že k dosažení vlastního blaha potřebuje jiných lidí, a jako podle toho, jak si pomoc jejich cenil a jak na ní byl závislým, přes vrozený egoism našla sympatie přístup, tak dospěl k vědomí, že i jednotliví národové mohou si prospívati navzájem nejen spolčováním se proti společnému nepříteli, ale i mírumilovnou prací. Ovšem našel egoism podnětu zase v jiných okolnostech, takže ani nyní ještě z mezinárodních styků není vypuzeno hrubé násilí a militarism naší doby zdá se býti zařízen na život velmi dlouhý.

Z toho vidíme, že pud sebelásky, v němž shledáváme původ mravnosti, nevede na sociální půdě k bezohlednému egoismu, a že právě z něho vyvinuje se umravňující živel sympatie. To postačí, abychom propast mezi prvním stadiem mravnosti a nejvyšším, kde ideálem jeví se ideál humanity, viděli překlenutou. Boj všech proti všem a právo silnějšího nemůžeme uznati za důsledek principu sebezáchovy, když vidíme, že sympatie nejen neodporuje tomuto principu, nýbrž že z něho vyplývá. Nepopíráme, že na počátku boj o život bylo nutno bojovati, nepopíráme, že se dosud o život bojuje a že v boji tom padají slabší za obět se všemi svými touhami, ale popíráme, že by boj musel býti a že by princip sebezáchovy v naší morálce dával mu sankci a že by byl neodvratnou nutností. Právo silnějšího bylo proklamováno tam, kde egoism byl jedinou formulí snahy sebezachování; bylo však desavuováno sympatií, která je také formulí snahy sebezachování, pokud totiž silnějším rozumělo se fysicky silnější. Právo silnějšího přivésti se musí ad absurdum. Vývoj je pokrok zajisté, vede k dokonalosti typu lidského a dokonalejším náleží budouc-

nost, z toho jediný závěr: snažme se býti dokonalejšími všichni, pomáhejme si k dokonalosti, a nikoli: potírejme se navzájem ve jménu dokonalosti. Že tomu tak jest, svědčí ta okolnost, že z osobního styku lidí jednotlivých vůbec vyloučeno jest násilí za dnešní doby; jsme tak daleko, že útočník na existenci druhého člověka, že násilník platí za zločince a mravně jest odsouzen. Ovšem nejsme tak daleko, aby táž mravní zásada platila ve stycích mezinárodních; zde rozhoduje hrubé násilí — vojny a utlačování národností menších nebo slabších jsou častější než kdy jindy — vysoká i malá politika řídí se zásadou naprostého egoismu, a když se nechce přiznati, že je to nemravné, uvádí se pro to všeliké důvody, mezi jiným — náš princip sebezáchovy. Mám pevnou naději, praví Krejčí, že tak nebude, že lidstvo v dohledné době nemožnost tohoto stanoviska uzná a že i z mezinárodních styků bude násilí odstraněno. O malé a slabší národy se nemusíme báti do té doby.

V principu sebezáchovy jakožto v principu mravního vývoje jest také dáno odmítnutí jednostranného altruismu, který chápe ideál humanity jako naprosté vzdání se snahy o blaho vlastní ve prospěch blaha bližních. Vývoj mravní z pudu sebezáchovy přináší sebou povinnost starati se především o sebe a své zdokonalení a neapelovati na cizí pomoc, sympatie pak vyžaduje, aby člověk vlastními nedostatky neumenšoval, nezhoršoval podmínky snahy po blahu společném. V tom má altruism své meze a rozumně egoistický regulativ.

Jako nám princip sebezáchovy činí pochopitelným cestou přirozenou vznik sympatie a skrze ni otvírá cestu k přirozenému pochopení ideálu humanity, jako nám činí pochopitelným pokrok od hrubého egoismu, který vzdor všemu ujišťování o nadpřirozeném oznámení mravních přikázání na nižších stupních kultury výlučně řídil jednání člověka ve stycích osobních i

společenských, k lásce všelidské: tak nám je spolehlivou direktivou pro stanovení, resp. uvědomění si pravidel jednání ve všech konkrétních případech a pro řešení otázek etických, i těch, které si vymýšlejí theoretikové etičtí a filosofové chtějíce důsledky svého názoru na svět a na život člověka srovnati s mravním vývojem, který jde přirozenou nutností v před bez ohledu na jejich spekulace. Potřebujeme jen z principu toho vyvoditi všeobecnou zásadu, nejvyšší přikázání, tu učiniti svým zákonem svého jednání a pak prostě deducovati z ní pravidla pro speciální případy lidského jednání. Podle všeho, co bylo řečeno, zní zásada mravní v největší všeobecnosti: buď si toho vědom, že blaho tvé osobní je podmíněno blahem celku, čili, žij se sobě, žij jiným.

Co z toho plyne?

Především: Nejvyšší mravní zákon dí: **žij**; tedy život pozemský má cenu, stojí za to, aby byl prožit a nesmí býti obětován, nesmí jím býti pohrdáno k vůli nějakému životu jinému, mimozemskému. Proč jsme na svět přišli, k čemu nás potřebuje to neznámo, z něhož má původ veškeren život, o tom si můžeme tvořiti všeliké domněnky, positivně nevíme o tom nic. Positivně víme jen, že jsme na tomto světě a že ve smyslu toho neznáma tu máme býti. Tedy žijme a nedejme se od snahy žíti, od snahy zachovati svůj život, umožniti jej, zdokonaliti jej, odvábiti žádným nebem, žádným edenem, kterého se dočkáme tak, jako tak. Nevěřme pesimistům, kteří v tomto životě vidí jen strasti a bolesti a svým škarohlídstvím nám jej znechutiti hledí, takže odhodlati se k dobrovolnému zničení jeho jest nejvyšším výsledkem jejich filosofie. Úloha lidstva je zde na zemi, tedy musí spatřovati svůj cíl a k tomu směřovati svým životem. Mravnost je pro tento život pozemský a všechny ideály jsou z tohoto světa a pro tento svět, jejich uskutečnění má

se státi zde na zemi, neboť všechny ideály rodí se z pudu sebezáchovy, pravda, dobro i krása. Z toho, že uskutečnění jich jsme daleko dosud, nemáme práva souditi, že uskutečnění stane se v nějakém životě nadzemském, který by byl pokračováním života pozemského. My v tom světě nebudeme, tak jak jsme zde na zemi, to víme jistě a pak nebudou míti ideály, o něž se zde snažíme, smyslu. Tento život jest sám sobě účelem a ne přípravou k životu jinému, tak naň nemáme pohlížeti.

Za druhé: Nejvyšší mravní zákon praví »Ž i j« **každému** člověku. Má-li žíti, musí moci žíti. Tím ukládá mravní zákon k a ž d é m u člověku povinnost žíti: individuální život má cenu, ne pouze život vůbec, život celku a nemá snad život jednoho člověka větší cenu než druhého. Život společnosti stojí životem jednotlivců, jednotlivci sebe zachovávajíce zachovávají společenský celek, jehož se cítí částí. Mravní zákon káže mi starati se o sebe, zdokonalovati sebe, býti mravným k vůli sobě a vše ostatní vyplývá z tohoto mravnostního individualismu. Nejsme tu k vůli jiným ani jiní k vůli nám, tak musíme na svůj poměr k bližnímu pohlížeti. Mravní zákon ukládá nám především, abychom zajistili svou existenci a poněvadž bytost naše má stránku tělesnou a duševní, jest mravní povinností stejnocennou dbáti svého zdraví jako dbáti svého vzdělání. D b á t i s v é h o z d r a v í j e s t p o v i n n o s t, k níž snadno se dá každý přemluviti, neboť zdraví je podmínkou života vůbec.

Jako péče o zdraví tak je s e b e v z d ě l á n í samozřejmým důsledkem mravního zákona; neboť žíti neznamená pouze neničiti život fysicky, nýbrž uplatňovati svou individualitu v celém rozsahu. To je možné jen při úplné nezávislosti hmotné a duševní vůči ostatním lidem, a toho zárukou, podmínkou jest vzdělání. Hmotnou závislostí myslím, když člověk v hájení své existence jest odkázán na milost cizí, a duševní

závislostí, když podléhá lepšímu vědění, lepšímu poznání jiného člověka. Tamta činí člověka otrokem cizího měšce, tato nástrojem cizí vůle; v obou případech nemůže člověk žíti životem svým — jedinou zbraní jest proti tomu uměti tolik, aby si dovedl vydělati peněz, kolik jich potřebí k samostatné existenci, nezávislé na milosti jiných, a věděti tolik, co ví kdokoli jiný — krátce sebevzdělati ke stupni nejvyššímu. To je mravní povinností a nešetření její mstí se celému množství lidí pokořením pod jho cizí.

Povinnost sebevzdělání umožňuje člověku také vyhověti povinnosti sebeovládání, kterážto povinnost dává člověku svobodu proti vlivům přirozenosti: Mravní zákon žádá, aby člověk byl svoboden od svých náruživostí, od zvyků a předsudků, které určují jeho jednání jednostranně a v odporu s ideálem mravním. Člověk musí poznati sám sebe, aby dovedl se vyhnouti neblahému vlivu dříve, než začne působiti. Pak je vnitřně nezávislým ve smyslu deterministickém a tato vnitřní nezávislost (poměrná) s nezávislostí hmotnou a duševní tvoří požadavek mravní svobody, která mu tedy není dána z předu, nýbrž které se musí sám dopracovati přemáháním těžkých nesnází a podnikáním mnohých bojů s vlivy přirozenosti a nemravné společnosti. Takovým způsobem mravní zákon praví člověku, jaký má býti, chce-li žíti — jak má býti vypraven, než vstoupí do víru života společenského, který nejsa řízen zásadou humanity vnucuje mu zápas o sociální existenci.

Za třetí: Nejvyšší zákon mravní však s povinností žíti dává každému právo žíti, kdokoli je si své existence vědom. Právo jest jen rub a důsledek povinnosti: z vědomí, že něco mám konati, rodí se samo sebou vědomí, že musím míti možnost ji vykonati a že mi nesmí nikdo překážeti v konání jejím. To je vědomí práva a jiného práva mravní zákon nezná. Tudíž, kolik povinností, tolik práv, a poněvadž všich-

ni lidé mají stejné povinnosti, mají také stejná práva — nadpráví není. Má-li člověk povinnost dbáti svého zdraví, má také právo, aby zdraví jeho bylo šetřeno; má-li povinnost sebevzdělati, má také právo, aby se mu neodnímala příležitost k tomu nikde a nikým atd. Ve vzájemném styku lidí vyplývá z toho vznešená cnost spravedlivosti, skrze niž interpretuje se nejvyšší zákon mravní heslem: žíti a nechati žíti, jež ukládá v zájmu obecného blaha každému člověku, aby v tomto dnešním hamižném světě křivdě bránil, křivdy nečinil a křivdu odstraňoval, kdekoli se s ní setká. Povinnost spravedlnosti pojata citem rozhřívá srdce láskou k bližnímu v tom nejušlechtilejším smyslu, ve kterém je egoism ve všech svých vydáních: egoism rodový, kmenový, národnostní, státní přemožen citem pro právo jednoho každého člověka, kde člověk na člověka pohlíží jako na bratra a za největší hřích pokládá, kdyby svou snahou po blahu byl překážkou blaha člověka jiného, svou snahou po právu, překážkou práva jiného. Tyto dvě cnosti — spravedlivost a láska vylučují všechno násilí, ale spojují lidi mravní k potírání každého pramene zla prostředky mravními a nadchnou je k obětavosti a heroickému sebezapření, kde běží o zajištění podmínek pro blaho všech.

Za čtvrté: Tyto mravní zásady, které má uskutečňovati každý jednotlivec svým životem, jsou zároveň zásadami, jimiž řídí se vývoj společenský a jež jsou základy, na nichž má spočívati organisace mravní, společnosti. Společenský vývoj dal jistým vrstvám moc, učinil je silnějšími, rozdělil nestejně podmínky dosažení blaha, a dal slabším nerovnost tu pocítiti. Odtud sociální problémy, odtud třídní boj. Nejvyšší zákon mravní je zárukou, že boj ten skončí vyrovnáním protiv a utvořením společnosti na principu úplné rovnoprávnosti odstraněním všech privilegií a výhod jednotlivce a jednotlivé vrstvy a odstraněním všeho, co by

bylo schopno rozvrstviti lidi na šťastnější a méně šťastné, na bohatší a chudší, na vzdělanější a méně vzdělané, pány a sluhy tak, že by se nerodili do příznivějších nebo nepříznivějších podmínek životních, jež by nemohli změniti leč výjimkou nebo náhodou. Nesníme sen komunistický a anarchistický, jehož uskutečnění by osvěcovala rudá záře z rozvalin nynější budovy společenské, sníme sen nové kultury, která v nynější ponenáhlu vyrůstajíc postupně odstraní všechny hradby egoismu třídního a nemožným učiní vybudování nových.

Všeobecným, v podstatě stejným vzděláním stoupne cena práce oproti kapitálu. Dnes se práce nestejně cení a nestejně se cení pracovníci, ačkoli ta práce za nižší považovaná je stejně důležitá pro život jako ta vyšší a musí býti vykonána — budou-li lidi stejně vzděláni, přestane ten rozdíl. Čím budou nižší vrstvy vzdělanější, tím více uvědomí si svých povinností a svých práv a čím budou dnešní privilegované vrstvy vzdělanější a mravnější, tím více uznají ta práva — a poněvadž mravní zákon káže povinnost sebevzdělání, jest toto uznání a s ním spojené vyrovnání protiv společenských mravním požadavkem, jejž vývoj vynutí přes všechny překážky. Problémy společenské z toho vznikající jsou příliš složité, než aby ke konkretnímu provedení stačila formule zásady mravní; ale mravními zásadami určen jest duch, směr, v jakém rozřešení se stane — konkretní formule se již najde třeba ne na jeden ráz, ale najde se. Tím jest také určeno stanovisko člověka dnešního, postaveného ve vřavu zápasů; mravní zákon staví jej kategoricky na stranu potlačených, vyděděných, jimž dává právo snažiti se o rovnoprávnost. Jediná eticky oprávněná teorie sociální jest: p o k r o k k r o v n o s t i v š e c h a všechna hesla historických práv, zděděného a nabytého statku, theorie des nationalen Besitzstandes (národní državy), ochrany zájmů, teorie

superiority, nadčlověka, plurálního práva atd. jsou jen útočiště a masky egoismu a mohou jen provisorně platiti jako přechodní a přípravné stadium k úplné rovnosti. To je princip státu budoucnosti posvěcený mravním vývojem. V jeho duchu zařizujme svůj život veřejný a čiňme plány reformní, budeme-li chtíti — nebude uskutečnění jejich utopií.

Z těch stručných rysů, jimiž jsme naznačili vývoj mravnosti z pudu sebezáchovy od hrubého egoismu až k ušlechtilému ideálu rovnosti, lásky bratrské všech lidí, z těch dedukcí, jimiž jsme z principu takto chápaného mravního vývoje vyvodili zásady, nad něž nevystavil žádný moralista, žádný filosof, žádný lidumil vznešenějších a rigorósnějších, je patrno, že přirozený původ mravnosti, positivistické nazírání na ni, a její vývoj a její cíl není na újmu její vnitřní hodnotě. I zásadní odpůrce připustí, že člověk takto na mravnost pohlížející a řídící se jejími zásadami důsledně ve svém jednání, je platným členem společnosti a správně plní svůj úkol na tomto světě; ba myslím, dí Krejčí, že by se ani žádné nebe nezavřelo před člověkem, který by se vykázal skutky ve smyslu mravních zásad přirozené morálky vykonanými.

Přes to však nutno blíže všimnouti si dvou otázek: co jest svědomí a cit mravní závaznosti, a lze-li i tyto vysvětliti cestou přirozenou, či dlužno jim přisouditi původ nadpřirozený A na otázku odpůrců přirozené, positivistické mravnosti: Dovedete vysvětliti, že hlas svědomí, nabádající i lotra i nejnevzdělanějšího divocha k činění dobra, ač často přehlušován jest vábením požitku a sebelásky, že cit mravní závaznosti nutkající k činům příčícím se přímo pudu sebezáchrany — vašeho principu mravního vývoje — pochází z tohoto světa, že má původ přirozený? odpovídá Krejčí: dovedeme.

Cit mravní závaznosti je tolik, co cit povinnosti, a to je tolik, co vědomí, že mravní pravidlo se má

pliniti, čili cítiti se zavázaným to, co za mravné (dobré) uznávám a co za dobré u jiného člověka považuji, také pliniti. Mravní normy jen za tou podmínkou mohou býti motivy vůle, když jsou spojeny s citem, s vědomím závaznosti, když je pokládám za svou povinnost. Svědomí jest konkretnější výraz citu mravní závaznosti a ponětí o něm jest obestřeno mlhou náboženských a mystických představ, kteráž brání, abychom si hned uvědomili jeho přirozený původ. Svědomí se považuje za vnuknutí boží, za zákon, který bůh člověku napsal v srdce, aby se nemohl vymlouvati, že nevěděl, jak má jednati, až bude povolán skládati ze svého života účty před soudnou stolicí. K ponětí svědomí, jakožto vnitřního zjeveného zákona mravního, přispívá pozorování, že skutků šlechetných jsou schopni lidé na každém stupni vývoje, divoši, zatvrzelí zločinci, rozmařilci, tyrani na trůnech i pod doškovými střechami a že skutek opravdu šlechetný dojde uznání od lidí, od nichž bychom toho nečekali. Analysujeme-li však úkazy, které se shrnují názvem svědomí, případy, kde o svědomí mluvíme, shledáme, že se dají vysvětliti po psychologicku těmi prostředky, jimiž se vysvětlují ostatní jevy duševní a že v nich není pranic, ale pranic nadpřirozeného.

Hlas svědomí ozývá se v nás ve dvou případech: před činem a po činu. Varuje nás před činem nemravným a varuje nás nepřivádí na paměť nic, co by už nepředcházelo v individuální zkušenosti toho kterého člověka. Za jistých okolností nabývá ovšem hlas svědomí tajemnosti, která svádí k tomu, aby původ jeho shledáván byl nadpřirozeným. Ale ani v takovém případě není v něm nic nadpřirozeného, neboť mluví to k nám naše vlastní zkušenost; nepotřebujeme k pochopení jeho nic nadpřirozeného. Hlas svědomí ozývá se též po činu. Tu ozývá se káravě jako hlas výčitky, po případě tak intensivně, že způsobuje člověku muka horší než všechny fysické bolesti a do-

hání k zoufalství. Tento úkaz je rovněž jako předešlý vysvětlitelný týmiž zákony psychickými, jimiž vysvětluje se všechno ostatní dění a rovněž nemá do sebe nic nadpřirozeného, jak Krejčí podrobně osvětluje a dovozuje. Když pak není ve varovném hlasu před činem a kárajícím hlasu po činu nic nadpřirozeného, pak ty ostatní případy, kde o svědomí mluvíme, jsou přímo důkazem, že je to ponětí vzniklé ze zkušenosti, jemuž by nadpřirozenost ani neslušela. Svědomí jest tudíž jen konkretnější výraz citu závaznosti mravní. Cit mravní závaznosti, vědomí mravní povinnosti vyvíjelo se postupem mravnosti. Během tohoto vývoje sesunut byl do oboru mythického a náboženského a nalezl formy vědomí poslušnosti autoritě božské. Touto představou došel cit mravní závaznosti velikého prohloubení a působnosti; avšak v této podobě není cit mravní závaznosti nejvyšší formou a pro vývoj mravnosti ne vždy dostačitelnou.

Cit mravní závaznosti, pokud vyplývá z auktority boha či lépe z bázně před trestající spravedlností nadzemskou, není nejvyšším stupněm vývoje tohoto citu. Nejvyšší stupeň jest, když je auktoritou sobě člověk sám; to je potom auktorita, jíž se nemůže vymknouti nikdy, a to je tehdá, když je v nutnosti jednati dle mravních zásad do hloubi nitra svého přesvědčen, čili když je mravním z vlastního přesvědčení. To přesvědčení jest výsledkem celého předchozího vývoje mravního, rodového a sotva bylo by možné na nižším stupni vývoje; v něm soustřeďují se a účinnost svou skrytě projevují všechny motivy, které dříve lidi přiměly k uznání platnosti jistých zásad; tradice rodinná a národní, vliv společenského prostředí, které také je na jistém stupni mravnosti a v němž jisté zásady jsou uznanou podmínkou soužití, vliv výchovy, která se řídí jistými zásadami, jež chce chovanci vštípiti, vliv náboženství, které je jedním ze základů ne-li výlučným základem společenské or-

ganisace, do níž člověk se rodí, a které církevními institucemi reguluje život člověka v jistém směru, všechno to přispívá k utvrzení mravního přesvědčení a za pomoci toho všeho, na základě toho všeho může poznání, že mravní zásady jsou nezbytnou podmínkou života, jak má býti, státi se výlučným motivem lidského jednání. Takové mravní přesvědčení předpokládá takovou míru inteligence, aby pochopila vývoj mravnosti a ceny její pro život jak individuální tak společenský, předpokládá smysl pro pravdu vědeckou, předpokládá positivní nazírání na svět, nadvládu rozumu nad citem a z ní plynoucí porozumění pudovým elementům člověcké přirozenosti. K takovému přesvědčení dospívají nejprv jednotlivci, ale dospěti k němu musí i celá společnost, celé lidstvo, neboť všechny hybné síly jeho vývoje kulturního pracují k němu; instinktivní snaha po pravdě řídící vývoj intelektuální, instinktivní snaha po blahu řídící vývoj v celku, věda i umění i vývoj sociální spojí se v jednom cíli v poznání mravního ideálu a nutnosti pracovati k uskutečnění jeho plněním mravních zásad. Cit mravní závaznosti plynoucí z takového přesvědčení je ten pravý. Kdo má takovéto přesvědčení, je pojištěn proti všem vlivům, které by jej mohly svésti na cestu nepravou.

Tedy: cit mravní závaznosti jest vysvětlen ze zkušenosti z těch předpokladů, na nichž spočívá celý názor náš na mravnost, a v nichž není nic tajuplného ani nadpřirozeného. To platí také o svědomí.

Nyní blíže povšimněme si mravní odpovědnosti. Naše nazírání na mravnost vychází od determinovanosti lidského konání vnějšími a vnitřními lidmi, z kteréhožto předpokladu plyne přirozená zákonnost mravnostního vývoje, t. j. že vznik a vývoj mravnosti jest v příčinné souvislosti s ostatním vývojem, takže k pochopení jeho nepotřebujeme žádných jiných pomocných pojmů, než těch, kterými pochopujeme dění

přírodní a kterými operuje věda. Se stanoviska morálky přirozené je patrno, že člověk jednající z přesvědčení dle zásad mravních, v němž je cit mravní závaznosti vyvinut k tomu stupni, kde je auktoritou sobě sám, cítí odpovědnost jen vůči svému přesvědčení, vůči sobě samému a že nemusí se ohlížeti při svém jednání na nikoho na světě. Nemusí se ohlížeti na úsudek lidí na stejném stupni mravnosti stojících, neboť jejich souhlas rozumí se sám sebou, a nesmí se ohlížeti na úsudek lidí mravně níže stojících; neboť nejsou schopni jej posouditi; nesmí se báti a nebojí se také jejich moci, kterou by jej chtěli donutiti k proneveře mravním zásadám; naopak je naplněn vědomím, že on má právo donutiti je k uznání svých činů, a není-li mu to možno žádnými prostředky mravně dovolenými, je naplněn nadějí, že činy jeho aspoň později uznání dojdou, až mravní zásady proniknou i v lidech jeho okolí, a že není marná oběť, kterou přináší vlastním utrpením, které si přivodí důsledným plněním mravních zásad. Takový člověk má právo proti všemu veřejnému mínění, proti mocným tohoto světa, proti společenským tradicím, proti zákonům státním, pokud se nesrovnávají s mravními zásadami, postaviti přesvědčení svoje a v hrdém sebevědomí vzdorovati třeba celému světu. Bylo by zle s pokrokem kultury, kdyby se lidé takového druhu občas aspoň nevyskytovali, jako věštci příštích lepších dnů.

Ovšem může také člověk nestojící na této mravní výši prost býti citu zodpovědnosti, a což se při tom samo sebou rozumí, býti prost citu závaznosti plniti příkazy mravní; může míti přesvědčení, že tak, jak jedná, jest správné, a může se stejnou hrdostí a energií vzdorovati všemu světu; může páchati s plným vědomím oprávněnosti zlo. Proti takovému člověku má společnost, poznávající jeho čin jakožto nemravný, právo pohnati jej k zodpovídání se z jeho činů,

má právo donutiti jej, aby uznal, že je za své činy odpověden společnosti, jež nésti musí neblahé jich následky. Člověk páchající zlo je nepřítelem společnosti a překážkou dosažení cíle mravního vývoje; pud sebezáchovy instinktivně vede společnost, aby se bránila proti zločincům. Vidíme také, že se vždy bránila; soudnictví vyplynulo z této snahy a nikdo nebude společnosti upírati práva brániti se zlu a zamezovati příčiny jeho. Běží jenom o prostředky, jimiž mravní společnost smí a má užíti k tomuto účelu a tím stává se otázka tato složitější. Není pochyby, že prostředky ty mají býti v souhlase s mravním principem, že také v tom, jak společnost se brání proti zločincům a hledí zameziti příčiny zla, mají se uplatňovati zásady mravní. A rovněž není pochyby, že mravní společnost nebyla by mravní, kdyby si nebyla vědoma, že člověk je ve svém konání determinován vlivy vnějšími a vnitřními.

Jako není pochyby, že společnost má právo zameziti páchání zločinu, tak není pochyby, že nemá právo trestati a dokud vědomí odpovědnosti drženo bude bázní před trestem, dotud nebude společnost mravní — nemíním ty, praví Krejčí, kteří prohřešivše se jsou trestáni, ale i ty, na které se má trestem jiných lidí působiti, i ty, kteří tohoto prostředku užívají. Společnost bude hleděti předejíti zlu tím, že bude vším úsilím přispívati k mravnímu uvědomění svých členů vzděláním a vychováním: soudnictví bude jen pokračování výchovy školské a bude užívati týchž prostředků; cílem bude vyrovnání sporů ve smyslu spravedlivosti a lásky a posouzení činů nemravných jako zločinů za tím účelem, aby pachatel byl přiveden k uznání chyby. K tomu není třeba trestů; uznání chyby je samo v sobě v jistém smyslu trestem, neboť způsobuje nelibý cit lítosti, ale zároveň plodí předsevzetí chyby se vyvarovati pro příště, čímž mravní pokrok jak jednotlivce tak celku získá. Tam, kde to

hoto účinku nelze se nadíti pro zkaženou povahu člověka, na zločince, jak říkáme, zatvrzelé, bude pohlížeti jako na nemocné duševně a bude se chrániti proti jejich zločinnému jednání tím, že odejme jim příležitost k páchání zla, po případě dočasným nebo i úplným isolováním od společenského života. Nezavře je do tmavé cely, aby se v nich neutvrdil vzdor a žádost pomsty, nýbrž pokusí se o jich radikální znovuvychování a kde ani to nevedlo by k cíli pro organické vady znemožňující vývoj intelektu a zušlechtění pudů, takové odstraní do nemocnice. Soudím, pokračuje Krejčí, s Rousseauem a Tolstojem, že od přirozenosti je každý člověk dobrý, t. j. schopen mravního vývoje a že zločince z něho udělají teprv okolnosti společenského prostředí, v němž nucen jest se vyvíjeti. Bída a nevzdělanost jsou největším pramenem zločinnosti a ty věci nejsou zaviněny jednotlivci, kteří jimi trpí, nýbrž špatnou organisací naší společnosti. Na zločince musíme pohlížet jako na člověka nešťastného, ve vývoji kulturním zdrženého, litovati jej, pomáhati mu z mravní bídy, ale ne trestati.

Po tomto osvětlení a zdůvodnění podstaty mravnosti a jejích zásad zbývá vymeziti poměr mravnosti k vědě, umění, náboženství jakožto hlavním složkám kulturního vývoje lidstva.

Vzpomeneme-li, že původ mravnosti je v pudu sebezáchovy a že blažený život jest nerušený (pokud možno) rozvoj individuality přiměřeně podmínkám, do nichž individuum postaveno osudem a které se neustále mění (měniti mohou), vidíme, že mravní = blažený život jest tolik co život dokonalý: člověk žijící mravně žije tak, jak nejlépe může, jinými slovy, člověk žijící mravně plní úkol, jaký mu na světě vyměřen, nejlépe; nemůže jej plniti jinak, ať jest jakýkoli, než když žije mravně. Mravním životem spěje člověk a lidstvo ke svému cíli, mravním životem spě-

je k dokonalosti. Tedy mravní život nemůžeme ani teoreticky odtrhnouti od ostatního života a jeho vývoje, mravní život nemůžeme postaviti proti některé stránce života celého, ani proti tělesné, ani proti intelektuální, ani proti citové anebo snad proti náboženské. My si vývoj svůj můžeme uvědomovati z různých stránek a stanovisk, avšak v mravním vývoji sbíhají se a uplatňují se všechny ty stránky současně a spojují k jedinému cíli. Mravní ideál je soujem všech ideálů, o nichž kdy lidstvu se snilo, a žádný ideál nedá se mysliti, který by mravnosti odporoval; žádného ideálu nelze jinak dosíci než skrze mravnost, a obráceně bez mravnosti každý ideál pozbývá ceny pro život lidstva a nemravná snaha po něm, usilování oň prostředky nemravnými, odvádí lidstvo od cíle. My musíme naprosto odmítnouti zásadu, že účel posvěcuje prostředky.

S mravního stanoviska není možno, aby pokrok kultury, vzdělanosti v nejširším smysle, v němž zahrnuty jsou pokroky ve všech oborech lidské práce, věd, umění, průmyslu, obchodu, hospodářství, byl v odporu s vývojem mravním, že by snad překážel vývoji lidstva k mravní dokonalosti a že by jim stěžoval, ne-li nemožným činil dosažení pravého blaha. Stížností na rozkvět kultury jest dosti a stížnost proti ní vyslovil i veliký Tolstoj. Na tyto stížnosti odpovídá Krejčí: Jest pravda, že ke štěstí a mravnímu životu nebylo by potřebí ani drah, ani telefonu; mravním může býti člověk v poměrech každých; pokrokem kultury se právě poměry změnily a vyžadují od jednotlivce přizpůsobení, jako když z krajin tropických přistěhoval se do pásma mírného; a poměry se změnily nutně, neboť rozmnožil se počet lidstva, kterému by nestačily prostředky primitivní kultury, jež štědrá příroda doplňovala svými dary, aby lidé mohli žíti. Bez prostředků zjemnělé kultury by dnes ani poustevník se neuživil. V té kultuře samé tedy

není příčina úpadku mravnosti, je-li jaký. Není také v šířícím se vzdělání do vrstev i nejnižších. Ovšem to šíření se vzdělání má účinek, který není po chuti jistým lidem, kteří proto naříkají z jiných příčin než ze starosti o mravnost. Šířením se vzdělání uvědomují si jisté vrstvy, že to není a nebylo, jak má býti, že musí býti jinak, aby bylo také jim dobře. Uvědomují si, že bylo zle a hůře, dokud byli nevzdělaní a poměry společenské jsou takové, že to jejich hůře znamená pro jiné vrstvy lépe. Nářky těch, kdo přejí si, aby zůstalo po starém a těžce nesou, že nechce zůstati při starém, jsou paralysovány snahami těch, kteří chtějí staré odstraniti, aby bylo také jim lépe. Je farizejství, viděti v těch snahách úpadek mravnosti, neboť není prokázáno, že by u těch, kdo na znemravnělost nižších vrstev naříkají, stálo to s mravností lépe. Je-li kde nemravnost — a bylo jí a jest jí dosti ve všech vrstvách — šíření vzdělání nesmí se připisovati na vrub; naopak nedostatku vzdělání. Šířením se vzdělání — positivních vědomostí — otřásá se ovšem víra náboženská a je-li u koho mravní přesvědčení založeno jenom na víře náboženské, jest nebezpečí, že tím pozbývá i mravní opory a cit mravní závaznosti, že se olupuje; avšak to jest přechodní stadium individuálního vývoje, které pokračujícím vzděláním se překoná. Těch, kdo v něm uvíznou na škodu veřejné mravnosti, je stejný počet ve vrstvách vyšších jako v nižších. Nebezpečné je v té příčině polovzdělání, nedovzdělání — jest tedy uspíšiti náležité vzdělání, uspíšiti dokončení nevyhnutelného procesu, kterým staré nahrazeno bude novým, lepším, spolehlivějším.

Z toho následuje dále, že mravnost jakožto snahu po blahu nelze viděti v protivě a sporu se snahou po pravdě. Ideál dobra bez ideálu pravdy nedá se mysliti; vědecká práce, jejíž cílem je poznání pravdivé, tím samým je živlem umravňujícím, mravní přesvěd-

čení vyžaduje smysl pro pravdu a bezpodmínečné podrobení se autoritě vědeckého poznání. Neboť je-li mravnost uvědomování si podmínek životních, může jen tehdy dojíti svého cíle, když podmínky života budou poznáním vystiženy pravdivě. Nesprávné ponětí o podmínkách životních musí se samo ukázati zhoubným ve smyslu principu sebezáchovy, vybočením z přirozené neodvratnou zákonitostí určené dráhy vývoje a člověk dříve nebo později neblahými následky pocítěnými na sobě samém dojde k poznání klamu — bude hleděti z něho vybřísti. Proti tvrzení Goethovu, že není rozhodnuto, zdali více prospěly lidstvu velkolepé iluse, jež vzněcovaly je k činnosti, než pravdy, jichž poznání člověka deprimovalo, nutno zdůrazniti, že mravní povinností jest ilusi jako lež potírati a ne nové vymýšleti, aby snaha po pravdě jimi se nevysílila a mysl neukolébala v sen, jímž žijíce prospali bychom krok, který učiní mezitím život okolo nás neúprosnou zákonností ve smyslu pravdy. Od ilusí musí lidstvo postoupiti k pravdě. Vědecký pokrok a vědecké sebevzdělání jest tudíž jen na prospěch mravnosti. Každá vědecká pravda jest zisk pro mravnost.

Co se umění týče musíme důsledně souditi, praví Krejčí, že každé pochopování jeho cíle je nesprávné, které by je uvedlo ve spor s vývojem mravnosti. Nemusíme za cíl uměleckého tvoření pokládati krásu, nýbrž krása jest umělci jen prostředkem k cíli, který jest v nejširším smyslu anticipace vývoje, čili určitěji: výchova lidstva pro život lepší, tvoření nového života. Umělec mocí svého zvláštního nadání vidí několik honů napřed, a volá lidstvo v tom směru za sebou, pozná nedostatky nynější společnosti, nynějšího člověka a ukazuje mu vzory z minulosti, z přítomnosti nebo konstruuje je v budoucnosti a vybízí nás k následování, učí nás dívati se na přírodu, na sebe samy, učí nás cítiti, mysliti, jednati. Krása jest mu

klíčem k našim srdcím, ten nás zaujme a pro sebe získá, takřka hypnotisuje a pak nám vsugeruje cit, myšlenku, která vytrysknuvši z hloubi jeho nitra instinktivně pohnula jej k tvoření. Tímto instinktivním tvořením, jež si mnohdy ani sám v pravé podstatě neuvědomuje, podléhá tajemné zákonnosti vývoje zrovna tak jako my průměrní lidé, ježto však instinkt jeho je hlubší a duševní organism jasnější, obráží se tvůrčí síla světová v jeho dílech ve větší ryzosti nejsouc matena rozumovými bludičkami. Proto není možno, aby to, co instinktivně vytrysklo z duše umělce, bylo ve sporu s mravností, která je výsledkem téže zákonnosti. Umění úloha jest vážnější, než aby vyčerpána byla vzbuzením záliby; umělecké dílo není pastvou smyslům, příjemným vzrušením z všedního života, není luxusem ani ozdůbkou salonů boháčů: nad uměleckým dílem musíme se zamysliti, rozcítiti, nadchnouti, povznésti, aby z toho vzruchu snesla se na duši rosa mravně očisťující. Nemíním tím, zdůrazňuje Krejčí, že by cena uměleckého díla byla v moralisující tendenci. Nesnesitelné bylo by dílo umělecké, které by chtělo býti ilustrací, interpretací nějakého mravního naučení. O pravidlo se tu nejedná, nýbrž o ducha, o ideu. Tu hlásá každé skutečné umělecké dílo.

Poměr mravnosti k náboženství dává se nám sám sebou z toho, co bylo dosud o mravnosti řečeno. Náboženství má svou stránku obsahovou a citovou; jest vědění, či lépe chce býti věděním a jest citem. Na náboženském vědění záleží v příčině mravnosti potud, pokud jest pravdivé; náboženský cit není totožný s citem mravním. Jen pravda může býti základem mravního přesvědčení v tom smyslu, v jakém jsme ji našli na nejvyšším stupni mravního vývoje, ale ne to, o čem mohu pochybovati, tím méně to, o čem musím pochybovati. Pochybovati nemohu o tom, o čem se mohu přesvědčiti na vlastní oči a uši a co

mohu dokázati odvolávaje se v posledních koncích na svědectví svých smyslů, na zkušenost. Náboženství předkládá mi za pravdu věci, o nichž se nemohu přesvědčiti na své oči a uši a jež nemohu dokázati tím způsobem jako ve vědě. Náboženství vyžaduje ode mne víru, spoléhání se na nějakou auktoritu, která pravdu ví a někomu ji sdělila, jemuž také musím věřiti; víra jde nad rozum; a člověk, který naučiv se ceniti pravdu vědeckou, spolehá jen na rozum, nedovede věřiti. Takovému člověku nemůže víra náboženská býti oporou mravního přesvědčení. Vidíť, že věřit nemůže, ale že mravně žíti musí. Proto nelze náboženství činiti podmínkou mravnosti; mravnost stojí výše než náboženství. Jsou však lidé, kteří věří a snad jest jich veliká většina. Pak musíme pohlížeti na náboženství resp. na náboženské věření jako na velkolepou ilusi. Iluse není pravda; iluse tu byla nutná, dokud nepostoupil vývoj kulturní tak daleko, aby člověk byl schopen poznati ji jako ilusi, a v tom ohledu vykonalo náboženství pro umravnění lidstva mnoho. Avšak nemůže býti činěno požadavkem mravního vývoje setrvati v této ilusi, když poznána byla ve své podstatě, nemožno žádati, aby člověk věřil, když věřiti nemůže. Náboženství jest prostředkem mravního vývoje, který vykonav svoji úlohu může býti odložen a bude odložen. Od věřících může, protože musí, společnost žádati, aby byli mravní; ale věřící nemohou žádati, aby mravní lidé věřili s nimi.

Podobně jako s náboženstvím má se mravnost k filosofii. Filosofie v širším smyslu znamená vůbec myšlení, jehož cílem je utvoření názoru o světě, t. j. zodpovědění otázek, co jsem já, co je to okolo mne a jaký je jejich poměr, jaký je smysl mého života? O takovou filosofii nemusí se mravní člověk starat, neboť v mravním přesvědčení ve smyslu přirozené etiky konsolidovaném a prohloubeném má otázky ty zodpověděny; přirozená doba dává mu názor světový,

jest jeho filosofií. Co člověk potřebuje věděti a co může věděti o sobě a o světě, to zde má. Ví, proč je zde na světě, ví, že život jeho je částí života celku, ví, že jednaje mravně plní svůj úkol a že uvědomuje si mravní zásady, uvědomuje si odvěčnou zákonnost veškerenstva a tímto vědomím jest v neustálém styku s absolutnem, jehož podstata jej ovšem zůstává tajna. A nazve-li to neznámo, nevyzpytatelno, z něhož pocházejí všechny zjevy i jeho individuální bytost, aby prošedše svůj úkol na tomto světě pozemském do něho se opět vrátily, nazve-li jej bohem, má představu, jejíž tajemná nesmírnost, veleba a vznešenost naplní jeho srdce zvláštním citem, v němž od zdrcujícího vědomí vlastní malosti probírá se k povznášejícímu vědomí sounáležitosti s veškerenstvem, soucítění s boly a radostmi všeho jsoucího. Tento cit je zcela týž jako cit pokorné zbožnosti, jenž sráží člověka upřímně věřícího na kolena v prach před všemohoucím, věčným, nejvýš dobrotivým stvořitelem a vládcem světa; nad to je bezprostřednější, poněvadž nevzniká oklikou skrze obřady církevní, poněvadž při něm nestaví se mezi člověka a jeho boha žádný nepovolaný prostředník; jest vyrovnanější a blaživější, poněvadž nepředpokládá víru, takže jest v souhlase s rozumem, jehož pochybnosti i nejzbožnější duši v důvěřivé oddanosti všemohoucímu bohu vyrušují. Chceme-li, můžeme říci, že v tomto citu vyvrcholuje vývoj náboženský, aby odstraněním protivy rozumu a víry, skepsí rozhlodané nitro lidstva došlo klidu a vývoj mravní bezpečného podkladu. Chceme-li, můžeme říci, že v tom citu jest náboženství mravního člověka.

Tak vidíme, dí Krejčí, že mravnost znamená pro lidi všechno, anebo obráceně: všechno, co pro lidstvo něco znamená, jest obsaženo v pojmu mravnosti. Mravnost musíme klásti tedy ze všeho nejvýše a nečiniti ji závislou na něčem ještě vyšším. To je

nejdůležitější výtěžek přirozeného nazírání na ni. Toto nazírání poskytuje člověku pevný základ, o nějž by se mohl opříti v pohnutých sporech dneška, jimiž rozhárána jest společnost a jež nedopřávají klidu ani v úkrytu vlastního nitra.

3. Názory estetické.

Mluvíme-li o významu umění, máme na mysli otázky o podstatě uměleckého díla, umělecké tvorby, o poměru jejím k jiným činnostem lidským a o místě, jaké umění náleží v celkovém názoru o světě. Při tom zahrnujeme v pojem umění umění výtvarné: stavitelství, sochařství, malířství, hudbu a básnictví. Umění není zajisté jen pro umělce a znalce, nýbrž pro každého, anebo lépe: uměleckým výtvorem obrací se umělec ke svým bližním vůbec. Umělecké tvoření je pudové, instinktivní. V něm přicházejí opět k platnosti ony skryté základní síly, jimiž řídí se vývoj v určitém směru a jichž působnost v člověku byla nesprávným, t. j. celkovému účelu se příčícím rozvojem rozumnosti utlumena. Co nesprávným užíváním volnosti bylo pokaženo, to má instinktivním vlivem umění býti napraveno. Vůli lidské, která zvráceným vedením rozumovým ochabuje, skrze umění dostává se podpory, aby stačila na vykonání úlohy, která jí náleží ve vývoji celku. Umělecký výtvor má obsahovati korrektiv lidských snah; jím působí to neznámé, co řídí osudy veškerenstva, na nás, abychom našli zase pravou cestu, od níž jsme se odchýlili. Umělecký výtvor tedy ukazuje, kam máme zaříditi svoje úmyslné konání a tím zároveň, kam vývoj směřuje, čeho je potřeba, co zde není, a co by mělo býti, a jak by to mělo býti. Umělecký výtvor je tedy vzor, je ideál a vzhledem k tomu možno umění pojímati jakožto p u d o v o u a n t i c i p a c i v ý v o j e.

Umělecké tvoření děje se na půdovém základě čili do jisté míry instinktivně. Můžeme, praví Krejčí, v té příčině odkázati na obecné skoro ponětí o geniovi, v němž spatřuje se vrchol umělecké činnosti, jehož díla jsou výkvětem umění. O něm soudí se obecně, že tvoří svá originální díla nevědomky v jakémi stavu nadšení, extase, vytržení, v němž zapomínaje své lidské bytosti, jako by žil na okamžik v jiném světě, v němž povznáší se smělou předtuchou nad přítomnost a skutečnost, zjasněným hledem proniká závoj budoucnosti a odkrývá lidstvu pravdy, jichž hlemýždí postup vždy dochází teprv po dlouhých letech. O něm bájili, že z něho mluví nějaká vyšší mocnost; neboť nemohli pochopiti, odkud se mu dostává duševních darů, jimiž vyniká nad obyčejného člověka a věděli, že nižádným způsobem nelze nabýti vlastním přičiněním toho, co umělce činí umělcem, toho, co zbude, když z jeho činnosti odejmeme vše, čeho lze nabýti studiem, napodobením, pílí, cvikem. Jen takový geniální umělec může zastati úlohu, která přisouzena jest umění ve vývoji. Duchové menšího a nejmenšího řádu, kteří v potu tváři spějí ve stopách geniem naznačených, mají úlohu jinou: šířiti myšlenku jím pronesenou, pochopiti ji a nésti v kruhy nejširší, opakovati jeho slova, až je uslyší všichni a až proniknuvše do srdce všech, k nimž byla mluvena, pohnou je k činům, které obmýšlela příroda, když zplodila genia. Ti ovšem kráčejí již vědomě směrem geniem naznačeným, jejich tvoření jest uvědomělé; avšak v tom, že geniovo dílo je vábí a nadchne a k činnosti povzbuzuje, že se jím dají vésti, unášeti, jest také patrna instinktivnost uměleckého tvoření; v tomto ohledu slouží nevědomky témuž vývoji jako tvorba geniova.

Nejen tvoření umělecké děje se instinktivně, nýbrž také účinek díla uměleckého na ostatní lidstvo jest instinktivní. Má-li míti tvoření umělecké žádaný účinek, t. j.: má-li umělec získati nás pro to, co nám chce

říci nového a má-li příroda skrze něho dosáhnouti, aby obrátila vývoj v určitý směr, musí také v nás vnímáním uměleckého výtvoru vzbuditi se pudoví činitelé našeho nitra, kteří tvoříce základní vrstvu naší bytosti a nejvydatnější zdroj motivů našeho jednání, docházejí uvědomění pouze vlnou citovou. Umění musí působiti na cit, umělec musí mluviti k srdci našemu, v němž city se tají, aby tak nabyl bezprostředního vlivu na naši vůli, aby námi pohnul i přes odpor instance rozumové, která vůli dala směr nesprávný. A klíč k srdci našemu našlo instinktivně umění v tom, co nazýváme krásným. Co nazýváme krásným, co v nás budí zálibu, co se nám líbí, jest klíčem k srdci našemu, v němž rozum city spoutány drží, klíčem, jenž umělci jest dán přírodou, aby měl přístup k vůli naší, kde nejsnáze a nejúčinněji lze na ni působiti uvolněním instinktivních jejích zdrojů. Proto říkáme, že dojem uměleckého díla jest bezprostřední anebo, aniž bychom se starali proč, má nás unésti, uchvátiti, ani žbychom se starali proč, má nás uvésti v stav, v němž oddáni dojmu, okouzleni jeho krásami, jsme s to, abychom porozuměli, co nám umělec říci chce, abychom jej pochopili a s ním souhlasili.

Krása jeví se tedy prostředkem, kterým umělec instinktivně hledí dosíci úkolu, jaký má umění ve vývoji; jest podmínkou uměleckého tvoření, ale nemůže býti činěna jeho cílem. Umělecký výtvor je vždy krásný, líbí se nám a kdyby nebyl krásný, nebyl by uměleckým výtvorem, ale není tu proto jen, aby se nám líbil, má účel jiný. A proto nesmí umělec v kráse spatřovati svůj cíl, nesmí se chtíti jen líbiti a který umělec obmezuje svou snahu na to, není pravým umělcem; ten pouze lichotí pudové stránce naší přirozenosti anebo vzbuzuje obdiv svou dovedností a ne uměním. Jest ovšem požadavkem, aby umělec dovedl vytvořiti něco, co se nám líbí, tato možnost jest vůbec podmínkou umělecké tvorby a vyskytová-

ním se této možnosti počíná vývoj umění. Dokud nedovedl člověk krásných předmětů tvořiti, dotud nemohlo o umění býti řeči a kdo to nedovede, i kdyby měl nejmohutnější dar anticipace vývoje, není umělcem. I mnohý nadaný člověk ve snaze po dovednosti umělecké spatřuje jediný cíl umění a stává se virtuosem, nikoli umělcem. Myslím však, praví Krejčí, že takový výtvor, při němž nic jiného nemůžeme chváliti než dovednost, techniku, na př. v ovládání barev, tónů, v napodobení vynucujícím téměř zdání skutečnosti, není důkazem nadání uměleckého, není projevem umění. A Krejčí znovu zdůrazňuje, že pravý význam umění pochopíme jen, vidíme-li podstatu jeho v anticipaci vývoje. Tvoření krásna jest sice nezbytným prostředkem k tomuto účelu; kdyby však bylo samo účelem, pak by příroda byla největší umělkyní a nepochopili bychom, proč by člověku nemělo postačiti to krásno, jež jest v přírodě a jehož nedostihne lidská dovednost.

Říkáme-li o geniovi, že předstihuje svou dobu a je-li známým faktem, že mnohý geniální výtvor bývá pochopen teprv generací pozdější, je to dokladem naší theorie, dovozuje Krejčí. Kdyby výtvor jeho nebyl anticipací vývoje, buď by musel býti pochopen rázem od současníků, anebo by zůstal vůbec nepochopen i v dobách následujících. Říkáme-li dále, že básníci jsou věštci, že jsou učiteli svého národa, nebo celého lidstva, je tím opět anticipování celého vývoje naznačeno. Když je národ v ponížení, pějí mu hymny na slavnější minulost, aby vznítili jeho sebevědomí, podněcují jej k činům, ukazujíce vzor, neboť verba movent, exempla trahunt;*) když společnost jest rozrušena, pozvedají varovný hlas a líčí v dílech svých zhoubné následky vášní rozžírajících svazky společenského řádu, staví současníkům zrcadlo před oči,

*) slova pohnou, příklady táhnou

aby se vzpamatovali a prohlédli, dokud je čas; bojují umělci proti předsudkům perem, štětcem, dlátem, zpěvem, hájí pravdu a pomáhají pravdě k vítězství. Oni nejspíše ujmou se potlačených a u nich nejvíce najdeš spravedlnosti uprostřed rozrušených vášní plemenných, náboženských; oni vycítí nejdříve, co se rodí a připravuje v lůně přítomnosti, čeho jsou srdce sice plna, ale čemu rozum nerozumí a pochopivše instinktivně hlas přírody, povědí světu, oč běží; pomohou myšlence k uvědomění a připravují věky příští. Umělec jest povolán, aby současníky k tomuto ideálu povzbudil, by je vedl směrem pravým a k tomu jej obdařila příroda smyslem pro krásu a nadáním tvořiti krásu, aby skrze ni nabyl vlivu na srdce lidí a tím na jejich vůli. Učená pojednání třeba o sto věků anticipovala vývoj, zůstanou bez účinku, nedostane-li se myšlenka v nich obsažená v lid a to je úkol především umělců, kteří mají prostředky, aby přivedli sémě ideí ke vzrůstu v nitru lidském. Jsou myšlenky, na něž nestačí rozum obyčejného člověka, jež srozumitelnými učiniti nestačí řeč a ty činí umělec přístupnými, vyjádřiv je mluvou svého umění. Jeho výtvor mluví k srdci, vzbuzuje cit a dokáže více, než dlouhé výklady; ba některé představy nedají se ani jinak sděliti než mluvou umění.

Tyto všeobecné umělecké zásady aplikuje Krejčí na jednotlivé uměny, aby ukázal, že umění jest drahý skvost příliš jadrné podstaty, než aby mu ubylo na ceně zkušebním kamenem filosofických teorií, které nám již vzaly tak mnohý ideál a tak zbytečně ztrpčily život, že teorií vývojovou teprv pravá cena umění vysvitne a my můžeme s plným vědomím oddati se požitku z něho, jako je instinktivní kouzlo, jímž nás jímá.

Při architektuře převládá od jejího počátku moment praktický a jsou mnozí, kteří ji jako užitečné umění vyřazují z oboru výtvarných umění, kdežto jiní kladou

ji na místo první. Ale v jednom oboru jeví se architektura uměním nepopíratelně, pokud budujíc chrámy slouží kultu. Z počátku sice i zde byl praktický ohled vším. Čím se však stávala představa o bohu vznešenější a ideálnější, tím větší a nesnadnější byl požadavek budovati bohu příbytek důstojný a čím více se prohluboval náboženský cit, tím více bylo příležitosti a pobídky k instinktivnímu tvoření. Stavitel, chtěl-li důstojný chrám zbudovati bohu všemohoucímu, všudy přítomnému, tím samým snažil se na př. ideu vznešenosti, všemohoucnosti boží svým dílem vysloviti a stával se umělcem v našem smyslu, neboť výtvor jeho hlásal výmluvněji, co člověk nemohl pochopiti anebo co ztěžka chápal z řečí hlasatelů slova božího. Instinktivně hleděl, aby ohromností hmoty a smělostí jejích nakupenin, lepostí forem anebo tajuplností uspořádání dílo samo presentovalo se příbytkem boha, a jako z úpravy příbytku soudíme na jeho obyvatele, tak vycítil zbožný člověk v chrámě, co chtěl tvůrce jeho naznačiti. Proto každý pokus o vystižení ideálu božstva architektonickými prostředky jest krokem na dráze vývoje, každý výtvor, jenž takto člověka povznáší k představě nejvznešenější, k nimž by sám nedospěl, jest anticipací vývoje. Proto také vývoj stavitelství chrámového u Řeků, Indů, Egypťanů, Mexikánů, Židů odpovídá vývoji jejich náboženství a ještě dnes slyší pozorovatel mohutných rozvalin starých chrámů tlumený hlas slov, jimiž tu mluvíval Bůh k lidu svému a pochopí z nich lépe, jakou měl představu o bohu ten, kdo chrám budoval a kdo v něm obřady konal, než všemi popisy a líčeními mythologické vědy.

Podobně musíme vývojový význam sochařství shledávati na půdě náboženské. Souhlasím s těmi, praví Krejčí, kdo jako Parker nalézají původ sochařství v modloslužbě; neboť tomu nasvědčují dějiny vzdělanosti. První skulptury byly sošky bohů a je pochopi-

telno, že v tom byl impuls vývoje technické stránky tohoto umění, jakož i zárodek instinktivní tvorby umělecké. Na stupni náboženského vývoje, který nazýváme fetišismem, musel člověk míti boha v rukou, nepostačila mu pouhá představa o mocnosti nadpřirozené či lépe nebyl jí ještě schopen. Poněvadž pak duchy a božstva představoval si člověk na tom stupni nadané silami a schopnostmi nadpřirozenými, hleděl to naznačiti i na svých modlách. Lidská podoba nebyla tu nezbytným požadavkem, neboť k vyjádření sil nadpřirozených, t. j. nadlidských hodily se údy těl zvířecích lépe a v té kombinaci zvířecího s lidským vyčerpávala se tvůrčí fantasie primitivních umělců. Je také přirozeno, že modla svým vzezřením působila na své ctitele. Hrozivé příznaky ze zvířat vzaté nejen strašily a k poslušnosti vybízely, nýbrž také přenášely svou ukrutnost v cit a jednání modlícího se k takovému bohu. Je tedy zase obráceně také přirozeno, že zjemněním modly mohlo se působiti na zjemnění citu a mravu, vnukajíc lidem jemnější a ušlechtilejší představu o bohu. Když pak představa o bohu byla tak dalece zušlechtěna, že vyzula se ze všech přídatků nelidských, že si nedovedli boha jinak představiti než jako mocnější či s našeho stanoviska řečeno, ideálnější lidi, a měl-li sochař-umělec této představě dáti výraz svým výtvorem: mohl to učiniti jen idealisováním těla lidského. Idealisování to obmezovalo se zprvu pouze na zveličování, jak vidno z Homerovských představ a z pomníků králů-bohů egyptských; kteréžto moment nezmizel ani z pozdější nejskvělejší doby sochařského umění a dosud se uplatňuje v obrovských rozměrech pomníků. Postupem zdokonalující se techniky přistoupilo k tomu v Řecku pochopení krásy těla lidského, k čemuž v této šťastné zemi všechen život vedl, a tu nebyl žádný tvor dosti krásný, dosti dokonalý a svému účelu přiměřený, jímž by umělec zpodobil svou představu o bohu. Ovšem musel

znáti tělo lidské a dovésti je vytvořiti napodobením. Tak šel instinktivně vývoj sochařského umění od představy o bohu k člověku, od ideálu nadpřirozené bytosti k ideálu těla lidského. Socha boha v krásných tvarech těla lidského, to byl cíl umění sochařského; v tom je jeho význam a nikoli pouhé dokonalé zpodobení člověka v hmotě. Krásné tělo není zase účelem, nýbrž prostředkem k vyjádření ideje vyšší a jak může býti takový výtvor anticipací vývoje ve smyslu našem, krásně naznačuje Paine (392) řka o nejdokonalejším výtvoru řeckého sochařství, o soše Athény vyšlé z dláta Feidiova: »Vymýšleje její jasný a vznešený výraz, měl Feidias na mysli mocnost, která se vymykala ze všeho rámce lidského, jednu z všeobecných sil, které vedou běh věcí, činnou rozumnost, která byla pro Athény duší vlasti. Snad slyšel zaznívati ve svém srdci ohlas nové fysiky a filosofie, které pomíchávajíce ještě ducha a látku, považovaly myšlenku za nejlehčí a nejčistší ze substancí, za jakýsi éther všady se rozprostírající za účelem zavedení a udržení pořádku světa; tak se vytvořil v něm názor vyšší, než názor obecný; jeho Pallas převyšovala Palladu aiginskou, již tak vážnou, o celou velebnost věcí věčných.« Tak si také představuji, pokračuje Krejčí, tvorbu umělce-sochaře, že svým výtvorem má pověděti něco, co člověk obyčejný buď neví, nebo jenom z pola tuší. Dokud sochaři řečtí vypodobovali bohy svého národa, heroe a polobohy, dotud bylo sochařství na své výši. Bohové řečtí byli již sami sebou stělesněním názoru o světě, každý z nich byl symbolem nějaké síly skládající svět, nějaké příčiny dění všehomíra, anebo zosobněním nějaké ideje mravní tak, že sochaři zpodobujíce je, výrazu dávali nějaké ideji, básniti a filosofovati a tak svými krásnými těly, pro něž Řek měl od přírody vyvinutý smysl, unášeli jej výše od přítomné skutečnosti, povznášeli jej, vzdělávali nábožensky a mravně. Když však nastal úpa-

dek citu náboženského a s ním mravní zkáza a rozvrat společenský, kleslo sochařství se své výše.

Značně jinak má se to s malířstvím. Prostředky, jež uměleckému instinktu poskytuje, jsou tak rozmanité, tak účinné a dokonalé, že není předmětu, jejž by nemohlo zobraziti a není myšlenky, kterou by nemohlo mluvou své zvláštní krásy vyjádřiti. Nemůže býti pochybnosti, že malířstvím může býti uskutečněna anticipace vývoje. Postavme se před kterýkoli obraz skutečné ceny umělecké a uvidíme, že v té kráse malebné, v té kombinaci barev, v tom rozdělení svitu a temna, v té snaze napodobiti přírodu, v těch postavách, krajinách, v těch ideálních koncepcích zjevů ze světa nadzemského, vždy prokmitá něco, co nám chce malíř říci, že do obrazu vložil něco, co z něho musíme vyhledětí, co jde za libost, způsobovanou vnímáním zrakovým a co si odnášíme s sebou do prósy života a k vůli čemu se opět a opět vracíme k jeho výtvoru, jako ke zdroji útěchy, nadšení a povznesení. Obraz, na němž nic nás nedojme než na př. zručnost napodobení, které vzbuzuje zdání skutečnosti, buď není pravým uměleckým dílem anebo nebyl námi pochopen. Virtuosnost nesmí činiti malíř jediným svým cílem a pozorovatel nesmí ji činiti měřítkem umělecké ceny. Jestli kde, v malířství je nejzřejměji patrno, že krása jest jen prostředkem, že je mluvou, která lichotivě dotýkajíc se citu našeho, chce něco znamenati. Proto není jedno, co malíř maluje, jaký zjev přírody neživé, jakou postavu, jakou scénu ze života a nepostačí, »když se mu to povede«. Anebo snad spíše můžeme říci: ať si maluje, co maluje, jen ať to má nějakou myšlenku. Proto bych souhlasil s těmi, kdo nežádají od obrazu, aby vyloudil vzdech: »to je krásné«, nýbrž, aby pohnul pozorovatele, aby se zamyslil. Tím nehájím, ohražuje se Krejčí, nikterak symbolism v malířství. Naopak symbolism pokládám za úpadek v malířství, poněvadž je to vnášení do umění

malířského prostředků cizích, čímž se dokumentuje neschopnost k vyjádření něčeho, co umělec obmýšlel. Malíř musí vystačiti s prostředky, jež mu jeho umění skýtá a jimi vtěliti myšlenku. V symbolické malbě není krása malířská prostředkem, nýbrž krása jiného druhu, je to oklika, zacházka, která svědčí o obtížích pro umělce a pozorovatele unavuje. Když takto pohlížíme na malířské umění, pak uznáme zajisté možným, aby myšlenka, kterou umělec obrazem vyjádřiti má, byla po případě anticipací vývoje. Toho však příklady nutno hledati v minulosti, v dějinách umění a vzdělanosti; neboť teprve vývoj, budoucnost může dáti umělci za pravdu a jeho velikost ukázati. Příkladem pro to jsou Rafaelové a Leonardové da Vinci.

Uměním nejzáhadnějším jest hudba, již Schopenhauer, otec moderního wagnerianismu, pokládal za filosofii v tónech; neboť prý skrze ni člověk uvědomuje si bezprostředně to, co tvoří podstatu světa, skrze ni vycítí ty tajemné síly, jež v přírodě živé i neživé a v jeho vlastním nitru jsou vzpružinou všeho dějství a všeho vývoje. Krejčímu postačí vzpomenouti na výrok Shakespearův, že jen srdce zlosyna může uzavřeno zůstati kouzlu hudby a třeba na jeden aforismus Nietzscheův, že bez hudby nebylo by štěstí na světě. Hudba jest mluvou affektu, vášně; jí se uvolňuje tlak citů, který ochromuje pravidelný chod organismu duševního i tělesného a zabraňuje výbuchu, který nezbytně nastati musí, když energie duševní nemá dostatečného odpadu v činnosti volní, aneb když je napjetí tak veliké, že přesahá schopnost orgánů funkci duševní regulujících, když jako prudká bystřina vystoupne z břehu a unáší sebou všechny představy, snahy, celou osobnost, aniž je něco s to dáti jí určitý směr. Hudba rozjařeného uchvátí do krajů radosti, kdež jej nechá jásati a vyhovuje každému nápadu jeho rozechvěné obraznosti, až se vzbouří; hudba vrací zarmoucenému slzy, zasmušilému řeč,

ztýranému skýtá potěchy. Hudba krátce rozpoutává city a dadouc jim volný průchod, uklidňuje, smiřuje s životem, jest zdrojem jar bílých dojmů, jest opravdový korektiv vůle; neboť vrací mysli rozbouřené, roztoužené, rozervané rovnováhu, klid — ono jest opravdu štěstím lidstva. Tóny jsou, jak kdosi řekl, klávesy našeho srdce a odtud pochodí ta bezprostřednost účinku hudby.

Umělec může nyní chtíti buď k danému citu hledati přiměřený výraz, anebo chce vzbuditi v nás určitou náladu; jiný účin obmýšleti nemůže; neboť hudba jest naprosto abstraktní mluva citu a žádná představa, žádná idea určitá nemůže jí býti proslovena, jen to neurčité množství subjektivních upomínek, které v jednotlivci vyvolává, protože jemu jsou spojeny v mysli s citem, do něhož uveden byl zvukem. Umělec docílí jen náladu všeobecnou, citový rámec, jejž si vyplňuje každý sám. Uvede nás v náladu chmurnou nebo veselou, stupňuje ji, změňuje ji; ale za to, co si při tom budeme mysliti, nemůže se zaručiti, upomínky naše mají naprosto volné pole a hudba je pohání jako kouzelník před duševním zrakem naším; jenom obecnou associací z životní praxe, kde určité zvuky nejen s určitým citem byly spojeny, ale i s určitým výjevem, na př. prostřednictvím rhytmu v tanci, obřadech, pochodech atd. jest možno i našim myšlenkám dáti určitý směr, který však i zde zůstává subjektivním a ve svých podrobnostech u jednotlivců zcela různým může býti. Chce-li umělec také nějaké určité představy vzbuditi ve vnímateli, musí nezbytně utéci se o pomoc k řeči nebo k uměním výtvarným. Proto již na počátku v písni a příležitostné hudbě (při tanci, pochodech, obřadech, recitaci atd.) sdružila se hudba s uměnami jinými a vzala na sebe úkol interpreta citu, ke kterémuž se převýtečně hodí. Z povahy její vyplývá, že vůbec se jí v takovémto sdružení nejlépe

daří, jakož také nejvyšší výkvět hudební tvorby jest opera hudbo-drama.

A v tomto sdružení musíme též hledati její význam pro anticipaci vývoje. Co ideálů a tužeb lidských vtěleno jest v píseň, jež zaznívajíc člověku od kolébky vychová z něj muže činu, jež nesouc se od dědiny k dědině, od tábora k táboru slučuje stejně cítící ve spolek stejně chtějících. Každá doba převratu má své hymny, které podivuhodným způsobem svou melodií vystihují náladu doby a mají sugestivní moc na zástupy, která nepomine, dokud není dosažen cíl, boj dobojován. Čím jsou písně národům porobeným! bez nich by upadly v tupou resignaci, v zoufalost; s nimi jest jim život snesitelný i v poutech a skrze ně věští se jim vysvobození. Písněmi energie se hromadí, život udržuje, nedají usnouti, neustále, třeba hrozně zvolna, tvoří se nálada, připravující půdu myšlenkám spasným a činům.

Jak přispěla hudba k zvroucnění citu náboženského, toho důkazem jest moderní snaha reformní v hudbě chrámové; neboť podniká se za tím účelem, aby uprostřed víru myšlenek, řekněme nenáboženských, srdce bylo získáno libým lichocením tónů. Umělecký instinkt zde spadá v jedno se snahou vědomou náboženství obroditi a podporuje je vydatněji než výklady písma. Jsou-li vášně základními motory lidského žití, tedy vývoj záleží ve vhodném, účelném rozdmychání nebo ztlumení jejich a hudba jest tu nejvítanějším prostředkem tohoto vývoje, neboť ničím snáze nelze na cit působiti, v němž dřímá plamen vášně. Instinktivně hudební umělec skládá k básním melodie, aby pomohl citem uskutečnění myšlenky, aby rozplamenil k činu a instinktivně zjemňuje výbuchy vášně svými melodiemi. Obecné jest přesvědčení, že hudba zušlechťuje cit a kdyby ničím jiným nesloužila pokroku, dosti by konala. Z toho patrno, jak máme na operu pohlížeti: cituji nyní Wagnera,

že divadlo jest školou lidstva, a rozumím tomu tak, že má býti zdrojem ušlechtilé veselosti, která vzbuzuje radost k životu, a korretivem vášní, jichž jednostranné vzplanutí ruší duševní řád. Není nevýznamno, že právě v naší nervosní době hudební umění vzkvetlo; s našeho stanoviska budeme souditi, že nevzkvetlo proto, že se smysl pro hudbu vyvinul, nýbrž proto, že nervy naše jakožto orgán citlivosti potřebují nějakého prostředku, který by je instinktivně uklidňoval; proto je záliba v hudbě instinktivní; proto také budeme žádati po hudebním umělci, aby nerozčiloval a nepřepínal čivstvo přepracované horečnou činností moderních snah, nýbrž aby nechal hudbu býti tím všelékem naší neklidné mysli, jakým ji chtěl míti ten řecký bůh, když lyru vynašel.

O básnictví zvlášť mluviti netřeba, poněvadž úloha, kterou básníci vykonali ve vývoji kulturním, je tak zřejmá, že z ní anticipace vývoje vyplývá sama sebou. V pojmu básníka jest pojem věštce zahrnut a ten pojem zahrnuje v sobě anticipaci věků příštích. Všechno, co jsme o uměnách jiných řekli o každé zvláště, platí v souhrnu o básnictví. Jen to dodáváme, že básnictví, majíc za prostředek pouze krásu řečí a myšlenek, předpokládá vyšší inteligenci u těch, pro něž působiti chce, a proto používá rádo pomoc jiných uměn, aby zjednalo náladu přiměřenou a získalo srdce naše pro své ideje. Ono jest nejschopnější, aby spojilo všechny uměny k společnému účinu a to jest pak vrcholem uměleckého tvoření, jak to vidíme na půdě náboženské, z níž vyrostlo též divadlo Dionysovo.

4. Názory pedagogické.

Každé vychovávání předpokládá nějaký názor na svět; výchova znamená úmyslné nebo neúmyslné za-

sahování v duševní vývoj jednotlivce, takže tomuto vývoji dává se či hledí se dáti určitý směr. Zajisté všechno, čím kdo může v tomto smyslu na jiného člověka působiti, vyplývá z nějakého názoru o životě, o společnosti, o povinnostech člověka, vyplývá z nějakých zásad, mravů, zvyků, obyčejů náboženských, kastovních, národních, individuálních, kteréžto věci v souhrnu svém representují světový názor výchovně působícího člověka, čili jeho filosofii. Tím více to platí o výchově školské, která musí míti určitý cíl, k němuž vědomě má směřovati. V nejširším smyslu můžeme říci, že škola vychovává pro život a to nejen tím odborným vyučováním a praktickými vědomostmi, každému vzdělanci nezbytnými, nýbrž vším, čím na duši chovanců působí, svými řády, svou organisací atd., čili: duch školy, organisace její vyplývá z názoru na život, na jeho podmínky a na cíl, jaký má společnost a ti, kdo školu s určitou tendencí zařídili. Školství je výronem filosofického názoru svých původců. Pak ale musíme souditi, že vývoj školství je v celém rozsahu závislý na filosofickém vývoji lidstva, že změny jeho jsou následky změněného nazírání na svět a všechny reformní snahy jsou důkazem toho, že se filosofický názor, že se chápání smyslu života a jeho podmínek stává jiným, než bylo za těch, kdo organisovali školu tak, jak nyní jest a jak se jeví nedostatečnou.

Dle našeho positivistického stanoviska pro pedagogiku lze shrnouti v jeden obecný požadavek: pedagogika budiž vědou, ovšem vědou ve smyslu positivistickém; t. j. zakládej se na empirii a budiž úplně neodvislá od náboženství a filosofie, správně metafysiky jakožto soustavy hypothes o transcendentnu. V první řadě týče se tento požadavek pedagogické theorie, v druhé řadě týče se též pedagogické praxe. To se nemůže státi jinak, než když cíl výchovy stotožní se s cílem vývoje mravnostního, jak jej stanoví

positivní etika, principielně nezávislá na náboženských a metafysických předpokladech, jak jsme dovodili dříve. Je-li výchova úmyslné zasahování v duševní vývoje jednotlivce, aby mu byl dán určitý směr, jest jen ten směr správný, který je v souhlase s mravním vývojem lidstva; neboť mravní vývoj, chápeme-li mravnost jako uvědomování si podmínek životních, znamená vývoj celé individuality člověka. Tudíž cíl výchovy spadá s ideálním mravním v jedno, jakož také ode všech pedagogů je uznáváno. Vědecká pedagogika liší se od nich jen tím, že vychovávati k mravnosti jest jí vším; člověk mravní je člověk, jaký má býti, a všechny vlastnosti, které vzoru člověka vzatého sama o sobě i ve člověka ve společnosti připisovati můžeme, jsou zahrnuty v pojmu člověka mravního. Rovněž všechna hesla, kterými se chtěli vychovatelé nejslavnější říditi v své práci pro blaho lidstva, jsou zahrnuta v hesle: vychovávejte člověka k mravnosti — jen jest z nich odstraněna závislost na náboženských a metafysických předpokladech jakožto nesrovnávajících se se stanoviskem vědeckým — positivistickým. Vychová-li positivista člověka k mravnosti, bude tím samým vychován ku charakteru, bude schopen vychovávati jiné, bude řádným členem společnosti, bude vychován k lidství, bude co nejlépe připraven pro život.

Prostý důsledek stanoviska positivistického jest pro nás ten, aby škola byla odcírkevněna. Poměr náboženství, církve a mravnosti to neodvratně žádá. Vědecká pedagogika vytýká co cíl výchovy mravnost: vychovati jest člověka k mravnosti. Mravným býti jest nejvyšším požadavkem, jaký po člověku činiti můžeme; kdo je mravní, vyhoví všem jiným požadavkům, které po člověku se činiti mohou právem. Již z toho je patrno, že mravnost stojí výše než náboženství. S tím musí také výchova na principu posi-

tivistickém založená, počítati. Je-li theoreticky pedagogice vědecké samosrozumitelno, že mravnost nesmí se zakládati jen na náboženství, jest prakticky vychovateli, který musí počítati s danými poměry, tudíž i s tím, že část společnosti jest náboženská, nezbytným požadavkem, aby výchovou předešlo se onomu neblahému důsledku, který vyplývá z konfliktu náboženských představ s vědeckým poznáním a záleží v znemravnění chovance. Výchova, jejíž cíl je mravní zušlechtění, za každou cenu musí opříti se možnému znemravnění.

A to není jinak možné, hledě k stávajícím okolnostem, než odstraněním náboženství ze škol jako předmětu vyučovacího. Odstranění náboženství jakožto vyučovacího předmětu ze škol neznamená však odstranění náboženství z výchovy vůbec, aniž se to má vykládati tak, jakoby hrot namířen byl proti náboženské konfesi určité. V daných poměrech jest míti ohled na fakt, že velká část dnešní společnosti jest náboženská. Dítě přijde do školy z rodinného ovzduší náboženského, a rodina i širší společnost bude vždycky míti vliv na jeho duševní vývoj vedle školy. Když positivní pedagogika uznává umravňující a výchovný vliv náboženství, když ví, jak vydatným je ono prostředkem k mravnímu povznesení, nezamítne prostředek ten v okolnostech, kde nelze ihned nahraditi jej jiným. Ale tomuto zřetelu vyhověti lze i když není náboženství předmětem vyučovacím, a za našich předpokladů nutno říci, že tomu zřetelu nelze vyhověti, když je náboženství předmětem vyučovacím. Takže právě v této snaze vyhověti výchovným požadavkům respektováním náboženství, je také mocný důvod právě pro odstranění jeho jako předmětu vyučovacího ze škol.

Vychovati k náboženství a udržeti v něm lze pouze působením na cit prostředky sugesce, a mezi nimi není vyučování; neboť to není apel na srdce, to je

apel na rozum, a jestliže rozum seslabuje cit vždy, poněvadž mu ubírá sílu instinktu, tož vzhledem k citu náboženskému můžeme říci, že je jeho nepřítelem. Náboženské představy rozumové kritiky nesnesou, jakmile člověk uvědomí si dosah své poznávací schopnosti. Vždyť jsou z oboru, kam rozumový důvod nesahá, jdou nad rozum. Rozumovými důvody možno dospěti jen k tomu, že se dokázati nedají — vydati je kritice rozumové znamená tudíž znehodnocovati jediný jejich důvod, subjektivně přesvědčiti mohoucí, důvod citový, vzíti jim citový základ; jinými slovy: zbaviti je všeho, čím mohou působiti na cit. Jest tedy v zájmu samého náboženství, aby se mu nevyučovalo jako jiným předmětům, a positivní pedagogika, pokud chce anebo musí s náboženstvím počítati jako s prostředkem umravňujícím, musí zase v zájmu výchovy, cílící k mravnosti, tomu se vzepříti, aby vyučováním se prostředek ten neznehodnocoval. Positivní pedagogika musí dále, i když činí koncesi faktickému stavu věcí a chce využíti náboženského citu jako výchovného prostředku, počítati s tou eventualitou, v devadesáti devíti procentech neodvratnou, že náboženské představy, zvláště ve způsobě církevních dogmat, dostanou se do konfliktu s představami vědeckými, jež se chovancům vyučováním musí vštěpovati. Pedagogiky povinností jest dbáti, aby tento konflikt nebyl na ujmu mravnosti. Proto musí její snaha nésti se k tomu, aby konflikt nenastal dříve, než může zlým následkům jeho pro mravnost předejíti, t. j. aby nastal až pak, až ty mravní zásady byly tak vštípeny, že by jim otřesení víry nebo úplná ztráta víry nebyly na ujmu. Této snaze brání rozhodně, vyučuje-li se náboženství jako předmětu stejnocennému s ostatními a methodou dosavadní. Vyučováním vyvlékají se náboženské představy před forum rozumové kritiky, chovanec je nucen srovnávati, posuzovati, o nich rozumovati, a záleží to nikoli na vy-

učovacím postupu, nýbrž na subjektivní bystrosti, chápavosti, pokročilosti v usuzování a myšlenkové vycvičenosti jednotlivce, kdy počne pochybovati a vikati se ve víře a kdy ji — třeba jen na čas — pozbude. S citem náboženským nepřijdou tak snadno představy vědecké v konflikt; neboť nevyučuje-li se náboženství, auktorita školy zůstává nedotčena a může nahraditi auktoritu náboženskou, když ji pochybnosti rozviklají. Když chovanci škola nevnucuje vyučováním to, co se příčí jeho otvírajícímu se rozumu, vyrozumuje si nějaký kompromis s náboženstvím sám a nepozbude důvěry ve školu, zůstane přístupen jejímu umravňujícímu vlivu.

Nepravím, dovozuje Krejčí: pryč s náboženstvím ze škol, pravím: odstraňte vyučování náboženství, abyste mohli využíti umravňujícího vlivu náboženského citu pro cíle výchovy. Konkrétně bych představoval si věc takto:

Škola přijímajíc chovance z náboženského ovzduší rodiny, musí se postaviti vůči němu tak neutrálně, aby skrze ni zárodky mravnosti, živené citem náboženským, ani v nejmenším neutrpěly, a aby nemohla nastati neshoda mezi vlivem výchovy rodinné a školské. Poskytne tedy na prvním stupni možnost, aby cit náboženský mohl býti pěstován. K tomu cíli budtež zavedena dvouhodinná cvičení náboženská, v nichž by duchovní měli volnou ruku působiti na srdce s chovanců prostředky, které za dobré uznají, a v cvičeních těchto konaly by se pobožnosti, jak jsou v církvích obyčejny a jak by se přizpůsobily věku mladistvých žáčků. Nesmělo by se tam však vyučovati a dávati snad známky. Cvičení ta byla by docela mimo osnovu vyučovací, dála by se mimo školu v místech, která by určila duchovní správa, a byla by povinnými jen pro žáky rodičů, kteří by si toho výslovně přáli. Duchovní, jemuž by cvičení byla svěře-

na, neměl by se školou jako takovou nic co činiti a nenáležel by přirozeně do sboru. Všechen styk dál by se úřední cestou skrze správce školy. Všechen nátlak se strany školy na rodiče a žáky, aby se účastnili cvičení, by odpadl, ale ovšem také všechna práva duchovního, aby se vměšoval do vnitřního života školy. Neutrální stanovisko školy jevilo by se dále tím, že by ve vyučování jednotlivým předmětům jen to se podávalo, co by se ani zdaleka nedotklo představ náboženských. Nežli se děti naučí čísti, psáti, počítati, než poznají základní poznatky přírodopisné, mluvnické a dějinné, tu věru není třeba ani slůvkem dotknouti se něčeho, co by nějak příčilo se náboženství. Na zušlechtění mravního cítění škola pracovala by duchem své organisace, svou kázní a vedením; četly by se, povídaly dítkám ušlechtilé příhody, z nichž by zářil jim vzor mravních ctností. Život školní, styk mnoha bytostí v prvním rozpuku individuality, poskytuje dosti příležitosti, aby mravní soud žáčků se cvičil a utvrzoval a aby jednání mravní ponenáhlu stávalo se zvyklostí, což je nejbezpečnějším podkladem mravního uvědomění.

Na druhém stupni odpadla by cvičení náboženská a zbyly by pouze nepovinné, tudíž kontrole školy se vymykající bohoslužby pro žáky. Vyučování bylo by sproštěno všeho ohledu dalšího na náboženství. Ovšem by chovala se škola k nastávajícímu konfliktu vědeckých pravd s představami náboženskými pasivně, nebo neutrálně — jakkoli to chceme nazvat. Její snaha by hlavně byla obrácena k tomu, aby mravní pravidla, jež chovanci hleděla dosud vštěpovati jaksi bezděčně, stávala se uvědoměnými a aby chovanec počínal v mravním jednání viděti — nejprv snad jen tušiti — hodnotu člověka. Měl by se poznávati mravnostní vývoj lidstva, jak vede od hrubého egoismu k ideálu humanity; v dějinách kulturních, v ethnologii, mythologii starých národů zase bylo by

dosti příležitosti vývoj ten stopovati, na jednotlivé zjevy poukázati a posuzováním jich uvědomování mravních zásad podporovati. Esthetické vzdělávání, umělecká výchova šlo by s touto etickou tendencí ruku v ruce a pochopováním krásy v přírodě a dílech uměleckých kypřila by se stránka citová, aby v ní pevně zakotvila se láska a úcta k dobru.

Na třetím pak stupni, když by skrze psychologii a logiku obracován byl zrak chovanců na sebe sama a když by schopným byl učiněn pochopiti problémy filosofické, přistoupila by k ostatnímu učivu mravověda jako samostatný předmět a s ní by byla mravní výchova dokonána.

Takovým postupem utvrdila by škola v chovancích svých základy mravnosti, že by nebyly otřeseny, nemohly býti otřeseny zjasněným poznáním vědeckých pravd, kterými podrývá se auktorita představ náboženských. A chovanec takovéto moderní školy byl by způsobilý po případě subjektivní svoje touhy z náboženského citu vyplývající uspokojiti způsobem individualitě jeho odpovídajícím; neboť náboženský jeho cit při takovémto postupu zůstal by nedotčen.

Tím je vyřízena otázka *školy konfesijní*. Tou míní se v praxi škola, kde rozhodující slovo v řízení a organisaci mají povolaní zástupci té které konfese, kněží. Proti zkonfesijnění školy a vydání jejímu v područí církve musíme se všemožně opříti a žádný důvod uváděný pro její nutnost nemůžeme uznati. Žádná konfese nemá práva na takovou školu, neboť žádná konfese není konečným stadiem kulturního vývoje lidstva, a vývoj žádné konfese není výlučným representantem vývoje lidstva vůbec. Škola sloužiti musí vývoji a ne býti nástrojem retardačních, konservativních snah. Platí ovšem, jaká je společnost, taková je škola, ale platí také, jaká *má býti* společnost, taková *má býti* škola; ideál společna a ideál výchovy nesmějí si odporovati. A když lidstvo po-

znalo, že v mravnosti je základ společenského života a že nynější společnost mravnímu ideálu zdaleka neodpovídá, musí toto vědomí býti vedoucí silou výchovy vůbec, tedy také školské: mravní lidi potřebuje společnost, aby byla v celku svém mravní. Žádná konfese mravnost nezaručuje, tedy nelze říci, že by společnost potřebovala lidí věřících — a tudíž nelze říci, že by škola měla vychovávati věřící. I konfese musí podrobiti svůj zájem zájmu obecnému a spokojiti se, když škola vychovává jim příslušníky k mravnosti. Mravní lidé, dovedou-li býti věřícími, nejsou na překážku vývoji; aby byli věřícími — to jest jejich věc; škola nechce jim v tom brániti, ale nechce a nesmí nikdo nutiti, aby byl věřícím — to by bylo v odporu s pojmem positivní výchovy. Škola, která by byla konfesijní v tom smyslu, že by nutila chovance, aby byli věřícími, musila by se snahou svou ztroskotati o konflikt víry a vědy, který by nutně přivodila v příkrosti srdce pustošící a mravní cit podrývající. Musila by se hned z předu postaviti nepřátelsky proti vědě — to znamená proti pravdě, a jak takové boje dopadly, víme z nedaleké ještě minulosti a nechceme v zájmu vzdělanosti a mravnosti, aby se opakovaly.

Další důsledek plynoucí z požadavku, aby pedagogika byla postavena na základ vědecký, možno naznačiti populárním heslem: škola nesmí býti zbyrokratisována. Školský byrokratism je hlíza rdousící ji ve volném vývoji, tak že nemůže pracovati náležitě za cílem svým, jenž je mravní zušlechtění člověka. Podstatou byrokratismu je, že z učitele činí stroj, jenž mechanicky má pracovati dle předepsané šablony a že ze žáka činí objekt pedagogické libovůle, materiál, s nímž možno nakládati jako s mrtvou hmotou tak, jak se s hora diktuje. Byrokratism připouští pro učitele a vychovatele jen jednu zásadu, umrtvující zásadu, říditi se předpisy do

posledního puntíku. Jenom představený má rozum, učitel nesmí a nemá míti svůj, vždyť dostane ho s tištěnými předpisy, potřebuje ho jen tolik, aby pochopil předpisy a jimi se řídil, děj se co děj. S byrokratickou praksí mizí individualita učitele, mizí individualita žákova. Intelektuálním podkladem byrokratismu školského jest nesprávné ponětí starší pedagogiky, že výchovou možno z člověka udělati všechno, čili ponětí o všemohoucnosti školy. Výchova však není všemohoucí, t. j. žádnou sebe účelnější methodou nelze udělati z člověka, cokoli komu se zachce. Duševní vývoj člověka podmíněn jest okolnostmi, které se naprosto vymykají úmyslnému působení. Duševní vývoj nelze odloučiti od organismu a ten právě jest nepoddajný, poněvadž jest ve své individuální zvláštnosti výsledkem dlouhého vývoje rodového, proti němuž výchovné působení školy je obmezeno na bezvýznamnou píď časovou. V organismu jsou založeny schopnosti a vlohy, pudy a náklonnosti, z nichž vyplývá individuální přirozenost tvořící základ charakteru. Ty nemožno změniti, tím méně odstraniti. Schopnost a vlohu nelze nikomu nijak dáti, pudy nelze vykořeniti. Ty možno jen probouzeti, cvičiti, podporovati v rozvoji. Každé dítě přináší si svou přirozenost, každé více méně rozdílnou na svět, tedy také do školy a podrží ji po celý život v základních rysech. Tuto přirozenost chtíti výchovou změniti bylo by počínáním pošetilým.

Avšak tato nezměnitelná přirozenost není překážkou mravního zušlechtění individua. A když vrozená povaha nevadí vývoji ve směru mravním, jest možno chtíti vychovati každého člověka k mravnosti; ale ovšem jen za tou podmínkou, když výchovný vliv bude úplně přizpůsoben individualitě chovancově. Není myslitelna metoda, kterou by stejně se mohlo působiti na všechny chovance nedbajíc jejich indivi-

duálních růzností a každá uniformace je v té příčině hříchem pedagogickým.

Dále škola není nikdy jediným výchovným činitelem. Vedle ní stále a stále vychovává rodina a širší společnost a není vždy zaručeno, že všichni tito výchovní činitelé působí směrem jedním. Tím fantóm všemohoucnosti školní výchovy je nadobro rozvanut. Vychovatel vědom jsa si těchto okolností musí si vytknouti úkol dosažitelný a ten jest: p o d p o r o v a t i v ý v o j j e d i n c e s m ě r e m k m r a v n o s t i z p ů s o b e m j e h o i n d i v i d u a l i t ě p ř i m ě ř e n ý m. Proto pro vlastní práci výchovnou buďtež vystavovány jen zásady obecné, směr určující, aby učitel mohl přizpůsobiti jejich plnění daným okolnostem, t. j. individualitě svých žáků, a aby v rozvinutí vlastní individuality nebyl obmezován. Vychovatel jakožto lépe vědoucí a determinovanost lidského jednání prohlížející může dosíci svého cíle, jen dovede-li také vůli chovance determinovati, t. j. působiti na něj tak, aby stal se zprvu nevědomky závislým na vlivech, které jsou s to určovati jeho jednání ve smyslu mravním, a potom, dovede-li jej vésti k sebepoznání a sebeovládání, t. j. k uvědomění si závislosti na vlivech (po případě chybách) přirozenosti vlastní a tím učiniti jej svobodným, čili schopným odolati těmto vlivům. To první je nezbytné na stupni nižším, ale lze toho s úspěchem užiti v mnohých případech též na stupni vyšším — tedy při výchově vůbec. To druhé je možné a úspěšné jen na stupni vyšším, ale na nižším musí ta možnost býti připravována. Jinými slovy lze tu první zásadu vyjádřiti: v ý c h o v a u č í v h o d n ý m i p r o s t ř e d k y j e d n á n í d l e m r a v n í c h z á s a d c h o v a n c o v o u z v y k l o s t í; donutiž jej k mravnímu jednání. Když navykneme chovance jednati mravně, je tím úkolu školské výchovy učiněno zajisté zadost — zvyk je druhá přirozenost a může-li býti větší a lepší záruky, že se

nám dílo zdařilo, než když stane se chovanci jednati dle mravních zásad — přirozeností? Učinili jsme jej nesvobodným, dali jsme mu pouta, ale pouta jsou mu požehnáním, jeho štěstím.

Je-li tedy vychování k mravnosti jistým druhem donucování a rozumí-li se samo sebou, že fysický nátlak je naprosto nemožný, pak tím donucovacím prostředkem nemůže býti nic jiného než sugestivní tlak autority školy v jejím celku a sugestivní tlak autority každého jednotlivého učitele. Celá organisace školská, celý život školní, všechno, co ve škole se děje, čemu se učí, k čemu zavdává podnět poměr žáka k učiteli, rodičů ke škole, poměr žáků mezi sebou, musí se díti důsledně dle zásad mravních, pokud je za tím účelem nutno dávati předpisy, musí tyto býti jen konkrétním vyjádřením zásad mravních. Ve škole musí vládnouti atmosféra mravní, která dříve nebo později vynutí, že se jí akomodují chovanci, vdechujíce ji a očisťujíce v ní svou povahu. A jenom pokud takovým duchem prodchnut jest školní život, může se dílo zdařiti. K tomu není třeba odměn a trestů; ve skutečném životě přináší každý čin sám sebou odměnu nebo trest ve způsobě prospěchu nebo škody, kterou způsobí svému původci — vymstí se nebo odmění se sám sebou, jak říkáme. V životě školním má býti chovanec veden k uvědomění si toho ukázáním nebo naznačením důsledků činu nemravného, pokud skutkem samým nebyl důsledek přivoděn, aby sloužil za varovný příklad.

Vychovatel, má-li sugestivně působiti v dobrém smyslu na chovance, musí býti přísným sám k sobě, t. j. musí do nejmenších podrobností jednati dle zásad mravních, pak je přísnost k chovancům zbytečná; je vůbec něco, co v poměru vychovatele k chovancům nemá smyslu. Metoda sugestivního vlivu vylučuje také tak zvané moralisování — kárání a na-

pomínání při všech možných příležitostech a učení se mravním pravidlům nazpamět. Povídání není prostředkem sugesce; odříkáváním mravních pravidel nikdo nestal se mravním, jako odříkáváním Věřím v boha a Desatera nestal se zbožným. Neustálé kázání a napomínání působí nejvýš na pamět, ale nikoli na vůli. Naučená pravidla nestanou se motivem jednání, poněvadž jsou prázdna citu, kterým by jejich obsah zakořenil se v nitru člověka. Naučené zásady, jsou-li jen naučené, jsou mravně neplodné a neznamenají nic pro zušlechtění člověka. Člověk zvykne je odříkávati, ale nezvykne podle nich jednati.

Organisace školy nesmí vyžadovati obět přesvědčení na učiteli. Ať neshoda mezi přesvědčením učitelovým a zásadami, jimiž řídí se organisace školská, je vinou učitelovou nebo té organisace, nikdy nemůže z ní vyplynouti prospěch pro účely výchovné; řekněme bez obalu: vždy působí způsobem znemravňujícím. Buď jedná učitel proti svému přesvědčení anebo se vzepře proti systému a podstoupí s ním v té sféře, jež vyhrazena jest jeho individuálnímu působení, boj. To prvé je rozhodně nemravné, ať to nazveme slabostí, nebo opatrnictvím, nebo lhostejností k svému povolání. To druhé podkopává auktoritu školy vůbec a není jisto, že individuální vliv učitelův zmůže všechny nesnáze, které z neshody té nutně vznikají. — Království samo v sobě rozdělené spustne, součinnost za společným cílem není možna. Učitel, má-li vychovávati k mravnosti, musí býti prost všech ohledů k zájmům jednotlivých společenských tříd, které skrze školu chtějí odchovati si své lidi — jako jsou církev a stát a jeho vrstvy, ale ovšem nesmí, nebo řekněme, nemá také proti zájmům, jež se příčí jeho přesvědčení, stavěti zájmy jiné. Neutralitu školské výchovy v této příčině musí uznati také on. Jako si nedá předpisovati, že má a co má věřiti; má-li býti monarchistou nebo re-

publikánem, staročechem nebo mladočechem nebo realistou: tak nesmí v neutrálním pásmu školské výchovy dát na sobě znáti odpůrce toho kterého náboženského nebo politického směru. Učitel má býti nejenom prost nátlaku organisace školské na své přesvědčení, nýbrž učitel musí býti nezávislý i na měnlivých proudech citových a ideových veřejného mínění. Mnohému by se předešlo, kdyby se učitelům dostávalo akademického vzdělání.

Že v didaktice nutno experimentální cestou odstraňovati vládu tradice a byrokratické auktority, jest se stanoviska výchovy positivistické důsledek samozřejmý, jejž prostě konstatujeme.

5. Činnost lidovýchovná.

Promlouvaje o současné filosofii poukazuje Krejčí správně na dvojí druh filosofie: na filosofii knižní a filosofii životní, jež jest důležitější a pro přítomnost významnější, než prvá. Je to ta, jež není napsána v pojmech na papíře, ale již lze vyčísti z konání moderního člověka a moderní společnosti. Je to živá filosofie; neboť podle ní se žije; ona dělá dějiny; každý hyb společenského žití, každá změna politického pořádku jest jejím projevem. To je vlastně ta pravá filosofie; neboť k čemu je všechno poznávání a rozumování, než aby člověk věděl, jak má žíti, než aby dovedl žíti? Idea musí přejíti v čin; zásady v život. Mýlili bychom se, domnívajíce se, že tuto filosofii poznáme z knih, které se tisknou, totiž, že bychom souhrnem toho, co literární trh podává, dostali výslednici moderní duše. Naopak, z projevů této duše, jak se jeví v společenských institucích, v životě veřejném, v soukromém, v parlamentech, diplomacii, v soudní síni, v umění atd., musíme teprv souditi, které z těch idejí, jež natištěny jsou v knihách, pře-

cházejí v duši společnosti, které jsou částkou moderního názoru o světě. Proti řemeslnému filosofování, jaké pěstují převážnou většinou němečtí profesoři filosofie, staví Krejčí filosofii, která vzniká z potřeby filosofovati, jejíž ideje přecházejí v lid a v něm působí k činům. Díla takovýchto skutečných filosofů se čtou a mají význam literární a kulturní. Krejčí je takovým skutečným filosofem, jemuž filosofovati jest potřebou životní, byl by jím, i kdyby neměl k disposici stolici filosofie na universitě. A že díla jeho plní vznešené poslání kulturní, o tom svědčí radostný fakt, že téměř všechna jsou rozebrána.

Ale muž významu a životní opravdovosti Krejčího nespokojí se pouze tím, že píše knihy a studie do revuí a denních listů, nýbrž chce působiti i živým slovem, chce tváří v tvář přesvědčovati posluchačstvo o významných životních pravdách, k nimž svým myšlením dospěl a o nichž jest přesvědčen, že mají se stát majetkem celého národa, máme-li se obroditi v duchu a v pravdě, máme-li spět nejkratší cestou ke konečnému ideálu vývoje, jímž jest ideál humanity, ideál rovnosti, volnosti a bratrství. Proto účastní se vzdělavacího ruchu ve své politické straně, vyhovuje s radostí pozváním vzdělavacích sdružení ideově mu blízkých a sympatických k přednáškám jednotlivým nebo k přednáškovým cyklům, přikládá svou ruku ke svépomocné sebevzdělavací akci učitelstva, jemuž dosud upírá se spravedlivý nárok na vzdělání akademické, horlivě konečně účastní se osvětové činnosti, jíž vzorně plní naše universitní extense. A všude přednáší o problémech nejpalčivějších, o otázkách pro přítomnost nejakutnějších a často nejožehavějších. V době nebezpečí klerikálního vystupuje na veřejné schůzi volných myslitelů na obranu svobody přesvědčení, s celou vahou svého jména ve světě filosofickém staví se za požadavek

volné školy, vytyčuje a obhajuje program hnutí volnomyslitelského jako blahodárného pro kulturní vývoj národní i světový, vítá vřele české hnutí monistické a ukazuje mu dráhu, po níž nutno se neochvějně brát, zasahuje do diskuse o palčivé otázce židovské, osvětluje problém náboženství a mravnosti, pro moderního člověka jistě nesmírně závažný, opět a opět vrací se k nedoceňovanému Aug. Smetanovi, knězi-filosofu z církve vyobcovanému, jenž jako meteor zazářil na českém nebi, aby brzy zapadl vinou osudu, přibližuje českému člověku myšlenkové jádro největšího slovanského filosofa L. N. Tolstého, vzdor všem obtížím a překážkám tlumočí veřejně pravé smýšlení Otakara Hostinského o hnutí volnomyslitelském, ozřejmuje problém víry a vědy, vědy a náboženství atd. Takto pomáhá vytvářet tu pravou, životní filosofii, která přechází v činy, jichž tolik potřebujeme, tolik postrádáme v našem životě.

Z bohaté přednáškové činnosti Krejčího buďtež uvedeny aspoň jeho přednášky v universitních kursech učitelských a v universitních extensích, kde jsou uvedena i data o počtu posluchačů.

V universitních prázdninových kursech učitelských přednášel:

R. 1906 v Turnově o »Positivismu a výchově« (8 hodin, r. 1907 v Třebíči na Moravě o »Základech positivistické etiky« (8 hod.) a r. 1908 v Kroměříži na Moravě o »Světovém názoru moderního člověka« (8 hod.) a o »Zásadách mravních« (8 hod.); přednášky na třetích kursech r. 1905 v Hranicích na Moravě o »Positivismu v 19. století« se nekonaly, jak pořadatelstvo suše konstatuje. V universitních kursech učitelských pražského »Komenského« přednášel r. 1900—1 po dva semestry (po 1 hod.) o »Psychologii«.

V universitních extensích měl tyto přednášky a přednáškové kursy:

R. 1901 v Praze »O nynější filosofii«, kurs (194).
» 1903 v Mladé Boleslavi »Ráz nové psychologie a její význam pro pedagogiku (338).
» 1906 v Praze »Svoboda vůle a mravnost«, kurs (255).
v Jičíně »Svoboda vůle a mravnost« (223).
» 1908 v Plzni »L. N. Tolstoj« (540).
v Třebíči »O L. N. Tolstojovi« (231).
» 1909 v Kouřimi »Náboženství a mravnost« (290).
v Kutné Hoře »Náboženství a mravnost (94).
v Libochovicích »Náboženství a mravnost« (325).
v Nové Pace »Náboženství a mravnost«, kurs (246, 229, 133).
v Jaroměři »Náboženství a mravnost«, kurs (250).
v Rakovníce »Náboženství a mravnost« (522).
v Prostějově »Mravouka na základě přirozeném« (620).
» 1910—11 v Čáslavi »O L. N. Tolstém« (200).
ve Velvarech »L. N. Tojstoj« (190).
» 1911—12 v Jaroměři »Věda a víra« (209).
v Mor. Budějovicích »Věda a víra (413).
v Prostějově »Věda a víra« (800).
v Přerově »Náboženství a mravnost« (500).
v Teplicích »L. N. Tolstoj, apoštol lidskosti a míru« (300).
ve Vsetíně »Věda a víra« (741).
» 1912—13 v Čouši u Mostu »Věda a mravnost« (150).
v Chrudimi »O spiritismu« (383).
v Humpolci »Mravnost a náboženství« (164).
v Náchodě »O spiritismu« (174).
v Plzni »O spiritismu« (25).
v Semilech »O přátelství se stanoviska lásky a pedagogiky« (209).
ve Vsetíně »O spiritismu« (600).
» 1913—14 v Duchcově »Věda a náboženství« (146).
v Brně »Otázka o duši« (550).
v Brně »Mravnost a náboženství« (600).
v Humpolci »O vzniku a podstatě náboženství« (100).
v Humpolci »Osvícenství a přirozené náboženství« (46).
v Mor. Budějovicích »O spiritismu« (200.
v Sušici »Právo eksistence malého národa« (62).
v Táboře »O spiritismu (155).

6. Závěr.

Krejčího filosofie dá se výstižně charakterisovat, jak sám pravil, dvěma slovy: důsledný positivism. Základem jeho jest fenomenální či psychofysický paralelism, to jest že duševní jest nám dáno jen v průvodu nervových pochodů, takže máme dvě rovnoběžné řady jevů vnitřních a vnějších, mezi nimiž ovšem není příčinné souvislosti, že zákony dění duševního nelze jinak stanoviti, než na základě nervových dějů sdružených, z čehož plyne opět, že duševní jevy jsou vysvětleny, když jejich časová souvislost jest uvedena ve vztah s kausální souvislostí nervových korrelátů. Krejčí stanoví za psychický element či prvek, který stejně vyhovuje požadavkům logickým jako filosofickým, počitek (sensaci) čili duševní pochod, jenž vzniká vnějším popudem a záleží v uvědomění si nějakého obsahu či kvality, libosti nebo nelibosti a v reakci motorické. Z počitku o stránce obsahové, citové a volní vyvíjejí se složitější stavy duševní, jak podrobně vylíčuje Krejčí ve svých dílech psychologických. A právě na tento základ filosofického systému Krejčího, na psychofysický paralelism, byly podnikány nejprudší útoky jeho odpůrců; jsem však přesvědčen, že z boje toho vyšel Krejčí vítězem a že systém jeho zůstal neotřesen.

Bylo již řečeno, že positivism chce všechny záhady, jichž rozřešení jest třeba k celkovému, jednotnému názoru na svět, řešiti vědecky, poněvadž vědecká cesta jest jediná, na které se člověk dodělati může pravdy, to jest myšlenek, o nichž nelze nikomu pochybovati, aspoň do té míry, do které vůbec člověk má schopnost poznati pravdu. Z toho plyne, že positivista má všechno dokázáno, nic netvrdí, nic nepředpokládá, co dokázáno není, a všechno zamítá, co se dokázati nedá: drží se toho, co a jak nám podávají smysly a co si uvědomujeme jako svůj vlastní stav;

neboť smyslové vnímání a pozorování nitra jsou jediné věci, o nichž nelze pochybovat. Přijme-li tedy positivista všechny důsledky, které plynou se stanoviska vědeckého postupu, totiž: uvědomí-li si předně, že vědění nepochybné (= poznání) jest možné pouze o smyslové skutečnosti, a že absolutno, t. j. to, co kryje se se světem jevů, se světem, jak je nám přístupný skrze smysly, a za nitrem naším, jak o něm víme bezprostředně, že to, co tvoří vlastní podklad jevů a podstatu naší sebevědomé bytosti — že to všechno absolutno čili transcendentno, nadsmyslno jest poznání našemu nedostupno; uvědomí-li si za druhé, že zárukou vědění nepochybného jest důkaz opírající se o zkušenost, že tudíž jediným pramenem jest rozum, musí odmítnouti jako nedostupný princip víry a jako nepřípustný princip poznání citem, musí odmítnouti v důsledcích toho představu osobního boha, existujícího jako samostatná bytost mimo svět, i představu duše nesmrtelné.

Mohlo by se namítnouti a namítá se také proti důslednému positivismu, že jest názorem příliš studeným a mrazivě střízlivým, příliš rozumářským, jenž člověka plně uspokojiti nedovede. Krejčí vyvrátil častěji tuto námitku dovozuje, že panteistická představa, která z důsledného positivismu vyplývá, dává člověku, jenž toho cítí potřebu, boha, k němuž se může modliti a modlitbou žíti svůj život sub specie aeternitatis (pod zorným úhlem věčnosti). Modlitba jest pozdvižení mysli k bohu. K tomu není třeba odříkávati Otčenáš — ačkoli je to nejkrásnější modlitba ve smyslu teistickém. K tomu postačí vystoupiti na povýšené místo, zadívati se do širé dálky, pozvednouti zraky k nesmírné klenbě nebeské, naslouchati šumění lesů, nechati se unésti velkolepými úkazy přírody, uvědomit si neodvratnou zákonnost v životě kteréhokoli tvora, v radostech a útrapách života vlastního, vůbec pocítiti svoji sounáležitost k celku,

zveličiti tak svou malost a povznésti se od svého individuálního, nepatrného já k všeobecnosti lidství a nekonečnosti všehomíra — ten cit, který se nás v takových okamžicích zmocní, vyrovná se citu, který prochvívá srdce zbožného věřícího. Je to také cit zbožnosti a je bezprostřednější, poněvadž nepotřebuje ke svému vzbuzení obřadů a formulek mnohdy nechutných. Je to také pozdvižení mysli k bohu. A neposkytuje-li positivistovi proud všedního života chvilky k takovému unesení, nuže jest tu umělec, jenž svými výtvory vyburcuje mysl, zaujatou všedními starostmi, naladí jej krásou k takové pantestické zbožnosti, vytrhne z nízkosti a obrátí zrak jeho k celku — k bohu. Umělec --- kněz panteismu.

Než nebylo by potřebí ani tohoto a podobných důkazů. Stačí uvědomiti si, že Krejčího důsledný positivism plně uspokojuje v životě na hluboké rány bohatém; a nedovedly-li tyto rány a tato utrpení zlomiti nebo aspoň oslabiti jeho životní energii, nedovedlo-li to vše oslabiti jeho čisté, krásné a plodné nadšení pro vše dobré a krásné, zůstává i dnes, stižen vážnou chorobou a oloupen krutým osudem o věrnou družku života, týmž nebojácným, důsledným bojovníkem za pravdu a spravedlnost ve všech oborech lidského žití, proč nemohl by důsledný positivistický názor světový a životní uspokojit plně i jiné, vniknou-li v jeho podstatu? Neznám filosofického názoru, který by mohl člověka moderního tak plně uspokojit, jako právě filosofický názor Krejčího se všemi svými důsledky.

Vzpomínáme-li Krejčího v den šedesátých narozenin, pak nevzpomínáme ho pouze jako vynikajícího filosofa, jenž svou filosofii opravdu žije a dává nám vzácný příklad, jak bychom i my měli žíti, nýbrž vzpomínáme ho i jako vzácného českého člověka, křišťálově čistý charakter, muže činu bez bázně a strachu, jakých potřebuje národ, chce-li žíti život samo-

statný a chce-li hrdě vstoupit v kulturní závodění s velikými národy světa. Význam Krejčího pro náš život národní nebyl dosud doceněn; přičiňme se, aby stalo se tak do jeho sedmdesátky, aby v dalších desítiletích mohl těšiti se z bohaté žně, jež símě jím zaseté přineslo. Vždyť žíti jeho ideami, říditi se jeho zářivým příkladem bude nejlepším pomníkem, který mu můžeme zbudovat, bude nejlepší odměnou za vše, co přinesl v oběť svým vznešeným ideálem.

II.
VÝBOR ÚVAH.

Cit spravedlnosti.

Cit spravedlnosti je vrcholný jev mravního života, člověk citu toho schopný je opravdu mravní a jest požadavkem, aby jednak byl ho schopen každý člověk, jednak aby v spravedlivém cítění a smýšlení byl důsledný ve všem svém jednání. Taková duševní nálada předpokládá inteligenci, sebeovládání a srdce sympatií prosycené. Málo lidí v dnešní společnosti dosahuje ryzího citu spravedlnosti; neboť mnoho staví se překážek jeho vzrůstu. Jako je člověk od přirozenosti pln smyslu pro vlastní právo a pln odhodlanosti je hájiti, tak je od téže přirozenosti původně prázden smyslu pro právo jiných, který se v něm ponenáhlu vyvíjí vzrůstem sympatie. Spravedlivost jest negace násilí a jakož vidíme, že dosud násilí je principem v životě veřejném — obchodním, politickém, mezinárodním, tak vidíme též, jak jsme dosud daleko od toho, aby iustitia bylo regnorum fundamentum, civium dux.*)

Egoism je hlavním nepřítelem důsledné spravedlnosti a nedá tomuto citu náležitého vzmachu. Egoism má vliv také na ponětí práva. Zdá se to protimluvem, ale jest tomu ve skutečnosti tak, že mnohé z toho, co nazýváme právem a čeho se jako práva domáháme, jest uzákoněná anebo uzákoněnou býti mající křivda, takže křivda se nejen dovoluje, ale i vyža-

*) Aby spravedlnost byla základem států, vůdkyní občanů.

duje, a jednotlivcům nebo celým vrstvám zabraňuje se vědomě dosáhnouti toho, co jim po právu náleží. Spravedlnost žádá odstranění takových křivd, ale egoismus tomu brání. Žíti a nechati žíti, to by ještě každý egoista přijal za zásadu a dovedl by býti spravedlivým tak, že by nechával jiné žíti ne jak oni chtějí, nýbrž jak a pokud chce on. Ale přiznati každému se stejnými povinnostmi stejná práva — takové spravedlnosti nerozumí.

S takového hlediska vzniklo rozeznávání práva přirozeného a nabytého či historického, což způsobuje mnohé konflikty, eticky neodůvodněné. S etického stanoviska jest právo jen jedno, jako jest jen jedna povinnost či jinak: není více a jiných práv než povinností; a ty jsou pro všechny lidi stejné; žádnou společenskou organisací nemá v práva lidí vznesen býti rozdíl. Organisace společenská, státní zřízení, spolkové, sdružení jakékoli, které dávají jedněm jiné povinnosti a jiná práva než druhým, neodpovídají etickému požadavku a musí ve smyslu rovnosti býti opraveny. Jsou nespravedlivé a budí odpor člověka citu spravedlivého. Spravedlivý nemůže snésti, aby křivda byla páchána státem a společností a ve jménu státu a společnosti.

Jakmile si uvědomí, že se děje křivda jakákoli, od kohokoli a komukoli, uzná za povinnost a čest jeho k tomu jej nutí, snažiti se o její zamezení. Ovšem mohou býti v té příčině názory o křivdě různé, jednomu se zdá něco oprávněným, co druhý cíti jako křivdu: mohou nastati spory o právo nejen v podrobnostech provádění nějaké zásady, ale i v zásadách samých. Ale v pravdě spravedlivý nikdy neučiní zásadou něco, co by se nesrovnávalo se stejnoprávností všech lidí, a má neklamné měřítko pro to v citu pro vlastní právo. Když někdo žádá, čeho se jemu již dostalo, nebo čeho mu jiní na základě společenské organisace odpírají, nemůže býti v pochybnosti, že se děje

křivda ať vědomě, ať nevědomě; cit jeho mu řekne na určito a podle toho se zařídí. Heslo rovnosti bylo proneseno již na počátku minulého století a mínila se tím rovnost všech lidí bez rozdílů stavovských a národnostních. Spravedlivý člověk nemůže jinak jednati než ve smyslu tohoto hesla, a když pozorujeme vývoj společenský nejen v minulém století, nýbrž vůbec (na př. u Římanů), shledáváme, že vývoj děje se ve smyslu tohoto hesla.

Ovšem rovnost neznamená stejnocennost, nýbrž stejnoprávnost a cit spravedlnosti velí nezaměňovati těchto pojmů, čímž se mnohdy dobré věci škodí. Stejnocennými jsou jenom lidé na stejné mravní výši stojící, u nichž jsou také stejné podmínky nezávisející na jejich vůli. Tedy méně vzdělaný je méně cenný než vzdělaný, neumějící se ovládati méně cenný než ovládající se — příčinou je nestejná mravní výše. Genius je cennější ostatních lidí — příčina leží mimo dosah vůle lidské. Ale stejnoprávni jsou všichni, totiž všichni mají právo, aby se jim nepřekáželo ve snaze po stejnosti — zdali jí dosáhnou, je otázka jiná. Spravedlivému běží o stejnoprávnost, o stejnocennost musí se postarat každý sám.

Citu spravedlnosti příčí se všechna privilegia, ať se týkají zastávání úřadů nebo politických práv nebo průmyslu nebo obchodu. Každý člověk má míti možnost vyplniti podmínky, jichž je třeba k vykonávání úřadů, a nemají býti činěny podmínky, jichž by nemohl vyplniti každý, kdo chce.

Citu spravedlnosti příčí se duch kastovní, jenž a pokud vykazuje jistým vrstvám ve společenské organisaci místo význačnější; nezná rozdílů stavů a podporuje snahy nesoucí se za jejich odstraněním. Cit spravedlnosti rozhoduje pro rovnoprávnost žen, pro národnostní paritu, pro svobodu myšlení, jednání, cítění, zkrátka ve všech otázkách sociálních a ve

sporech z nich vznikajících staví člověka na stranu těch, kterým se děje křivda odpíráním podmínek svéprávnosti.

Citu spravedlnosti neodpovídá životní pravidlo »býti s každým za dobře« a přísloví »co tě nepálí nehas«, pokud by se jimi mínilo, jakož se to také praktikuje, zavírati očí před křivdou, aby mně z toho nepošly nějaké nepříjemnosti. Spravedlivý jest za dobře a může nebo ještě lépe řečeno, smí býti za dobře jen s lidmi stejně spravedlivými. Býti za dobře s lidmi zásad nemravných, nespravedlivých, křivdu páchajících brání cit. Nebude jich urážeti, jim škoditi atd. — ale nebude jim přisvědčovati proto, že snad stojí společensky výše, nebude jednání jejich schvalovati jen z toho důvodu, aby měl pokoj a nekazil si to na žádnou stranu, nebude vůči nim přesvědčení svoje zapírati anebo snad je docela měniti. Úcta a společenský takt nevyžaduje takového sebezapírání. Ve styku osobním může se člověk spokojiti mlčením, aby nepadlo naň odium svárlivosti, hašteřivosti, po případě netaktnosti; avšak jestliže táž osoba činí nějakou křivdu, přestanou všechny ohledy a spravedlivý nemá mlčeti. Jeho povinností je zastati se toho, komu se křivda děje, ne pouze v takové situaci, kde napadený může se za zastání odvděčiti, nebo kde kyne mu z vystoupení na obranu uznání veřejnosti, nýbrž i tam, kde zastanci práva hrozí nepříjemnosti a strasti.

V citu povinnosti a spravedlnosti sbíhají se všechny zásady mravní, aby se uskutečnily v poměru člověka k jiným lidem; pojmem spravedlnosti je zhuštěna mravnost vůbec v jistou formu, aby bylo možné společenské, mravní soužití. V tomto smyslu jest spravedlivost základní povinností společenstva a cit spravedlnosti známkou mravní dokonalosti jakož to soudili filosofové od počátku filosofické spekulace. Platón a Aristoteles (řečtí) pokládali spravedlivost

za nejvyšší a základní cnost. (Ze spisu »Psychologie cítění« str. 353 a n.)

Svoboda přesvědčení.

Svoboda svědomí jest ne pouze jedním z největších statků, nýbrž přímo největším statkem kulturního moderního člověka. Neboť bez něho nemá nic, o co se člověk jednotlivý i lidstvo vůbec snaží v zájmu společného blaha, pravé ceny. Představte si cokoli, co by se mohlo zváti statkem, o jehož nabytí člověk instinktivně anebo s plným vědomím cítí se povinen snažiti; představte si kteroukoli vymoženost kultury: svoboda přesvědčení je podmínkou, abyste jich jednak dosáhli, a když je máte, abyste jich využiti mohli pro blaho vlastní, které přece nezáleží v hojnosti materiálních požitků, nýbrž v nerušeném vývoji a uplatnění vlastní individuality. Bez svobody přesvědčení byly by to poklady, jež sice náleží člověku, ale k nimž nemůže sáhnouti.

Bez svobody přesvědčení není vůbec žádné svobody, a říká-li se, že teprve svobodný člověk jest člověkem, je to svoboda přesvědčení, kterou musíme učiniti podstatným znakem lidství.

Čím by byl člověk nemající této svobody? Neměl by svého úsudku, svého citu, své vůle. Bez těchto tří projevů lidské individuality není možno představiti si člověka: Každý má své přesvědčení. A když soudí, cítí, jedná jinak než jest jeho přesvědčení, když jedná p r o t i svému přesvědčení, je to vědomá lež, přetvářka, která je stižena nejpřísnější kletbou mravního rozhořčení.

Nuže, je dovoleno žádati, nutiti člověka, aby neměl svého přesvědčení? Ovšem, aby myslil a cítil proti svému přesvědčení, není vůbec možno člověka nutiti; ale aby jednal proti svému přesvědčení? aby

lhal a sebe zapíral? Celá bytost naše vzpírá se tomu a cítí to jako pouta znehodnocující naše lidství a nesnese jich, leč za cenu pozbytí člověckého sebevědomí. A když vidíme, že v životě kulturním a společenském vládne zákon vývoje, že vzpružinou, hnací silou tohoto vývoje jsou ideje jakožto psychické výslednice zákonné nutnosti, že tyto ideje působí nejprv nevědomým tlakem pudu v masách, a potom dospívajíce k uvědomění v přesvědčení jednotlivců propracovávají se někdy klidným postupem, jindy bouřlivými otřesy ke svému uskutečnění: pak vidíme též, že všechny snahy a zápasy, kterými se lidstvo sune v před za svými ideály, jsou zápasy za uvolnění ideje, za volnost přesvědčení — a pochopíme, že bez volnosti přesvědčení není pokroku.

Kdo má smysl pro pokrok, nemůže si přáti, aby vše zůstalo při starém; kdo má smysl pro pokrok, nesnese obmezování volnosti svého přesvědčení.

Nesmí však chtíti volnost přesvědčení jenom pro sebe, musí to právo přiznati každému. Respektovati cizí přesvědčení jest mravní povinnost a různosti přesvědčení nesmí se vyrovnávat žádným násilím ani fysickým ani duševním, aniž jakýmikoli jinými prostředky neethickými. Pravda a mravní zásady jsou jediná rozhodčí instance v příčině různosti přesvědčení. Je jisto, že působením těchto dvou mocností lidstvo vybředne ze sporů a bojů k uznání společných zásad, rovnost a volnost každého jednotlivce i společenského celku zaručujících, jimž se přesvědčení každého samo sebou přizpůsobí: ale je, bohužel, také jisto, že tuto vytouženou lepší budoucnost oddaluje a oddalovati bude ještě na dlouho zlý démon egoismu, který klamavými přízraky moci, slávy, hmotného blahobytu činí lidi nepřístupnými hlasu pravdy a lásky.

Tento démon, nejhorší nepřítel lidstva, způsobuje, že lidé odvažují se sahati jiným na nejdražší statek,

volnost přesvědčení, aby na úkor jiných povznesli sebe samy. Ať vystoupí v jakékoli podobě a pod jakýmkoli heslem, národnostním, náboženským, stavovským, sociálním, všude rozrušuje společnost a staví nepřátelsky proti sobě utlačovatele a utlačované. Nelze býti nadšenu pro volnost přesvědčení a s tím pro rovnoprávnost bezpodmínečnou všech lidí a národů bez svaté odhodlanosti k boji proti tomuto zlému nepříteli pokroku.

Přítomná situace národa našeho zápasícího o přirozená práva své existence a stav věcí v celé říši Rakouské, nutí nás právě teď, abychom si to uvědomili a abychom nedajíce se mýliti dočasnými neúspěchy ve svých snahách, ani jakýmikoli nadějemi na tak zvané politické obchody, poznali tohoto svého nepřítele v podobě, ve které by nás snadno mohl oblouditi skrývaje se za maskou vlastenectví, na něž apelovati jest klíčem k našim srdcím.

Mohl bych hned říci, že je to klerikalism, ale dříve jest třeba říci, co klerikalism jest; neboť, ačkoli se tím nikdy neníní nic pěkného, je slovo to v oběhu ve významu tak neurčitém, že to jest s to všechno horlení proti klerikalismu znehodnotiti. Nesmíme brátí slovo tak, aby odiósní výtkou v něm obsaženou cítili se dotčeni, kdo plným právem ji odmítnouti mohou jako bezdůvodné podezření, čímž se protiklerikální horlení kompromituje a pravým vinníkům poskytuje příležitost hráti si na uraženého, skrýti svou pravou povahu, a odpůrce své vylíčiti jako frázovité štváče a rušitele veřejného pořádku.

Musí býti jasno, že podstatou klerikalismu je něco naprosto neethického a že odpor proti němu je nezbytnou podmínkou pokroku a všech snah humanitních.

Především budiž poznamenáno v zájmu odstranění nedorozumění, které jsem právě naznačil, že klerikalism a náboženství jest dvojí věc. Odpor, který cí-

tíme vůči klerikalismu, netýče se člověka zbožného a upřímnou vírou proniknutého, ať jest kterékoli konfese. Žádný pokrokový a v pravdě mravný člověk nezazlívá jinému, že dovede věřiti, a každý respektuje náboženské přesvědčení svého bližního, jako žádá, aby respektováno bylo přesvědčení jeho a nepodniká nic, čím by se kdo mohl cítiti obmezována ve svém náboženském přesvědčení, anebo docela pohoršiti v citu svém.

To je právě příznak klerikalismu, že nesnese cizího přesvědčení a že každý projev jeho považuje za útok na náboženství a víru, jakož známo s dostatek z dob náboženské nesnášelivosti a jakož toho i v nynější osvícené době příklady máme každou chvíli. Klerikál nesmí slyšeti někoho říkat: nevěřím, není boha osobitého, Ježíš není bůh, byl veliký člověk: to-li kdo řekne, je to útok na náboženské přesvědčení a jestli dříve křičeli: rouhal se bohu, ukřižuj ho, volají nyní: bere nám náboženství, my si je brát nedáme — pane státní zástupce, konejte svou povinnost. A když to někdo dá vytisknout, zkonfiskuje se to, poněvadž by to mohlo pohoršit! Co je v takovém počínání nelogičnosti a urážlivosti, neprávněné nedůtklivosti a skutečného obmezování svobody přesvědčení lidí nenáboženských!

Pohoršiti se ovšem může každý čímkoli, ale, má-li platiti zásada volnosti přesvědčení aspoň potud, pokud je zákonem zaručena, musí býti v této zásadě spatřována míra, čím se kdo smí cítit pohoršena, totiž musí býti jasno i soudcům za zeleným stolem, kteří vládnou konfiskační guillotinou, že nesmí se cítiti pohoršena pouhým projevem přesvědčení svému odporného — sic by právo volnosti přesvědčení bylo iluscrní. Ale to nedělá klerikálovi skrupulí a o tom jej nijak nepřesvědčíte. Neboť podstata klerikalismu není ve věření náboženském a hájení jeho — nikdo tomu ostatně nebrání — a l e v e z n e u ž í v á n í

náboženství na prospěch zájmů nenáboženských neb určitěji ve stotožňování zájmů náboženských se zájmy organisace kněžské a z toho vyplývající snaha učiniti moc státu služebnou zájmům církevním.

Nikoli tedy klerikalism a náboženství, ale klerikalism a církev jest dvojice sourodá.

Neboť také to musí na objasněnou býti konstatováno, že ani náboženství a církev není jedno, a že stotožněním jich vzniká právě to, co jsme nazvali podstatou klerikalismu.

Abychom se o tom přesvědčili, představme si jen rozdíl mezi tím, čím je náboženství, anebo čím může býti jednotlivci, a čím nutně je církvi.

Jednotlivci je náboženství, jakožto víra v určité představy (na př. osobitého boha, nesmrtelnost, odplatu po smrti) vnitřní potřebou, poskytuje mu názor životní, skýtá mu útěchu a dává posilu v boji životním, uklidňuje a vyrovnává jeho nitro. Chce věřit, dovede věřit, věří a věří, čemu chce a dovede; co mu pravdivost obsahu víry zaručuje, jest jeho věcí; přizpůsobuje si jej a upravuje, jak ho k tomu vede duševní vývoj a životní zkušenost, nemusí se starat o to, čemu a zda-li věří jiní, může z obsahu náboženství odložiti vše, čemu přestane věřiti, může jej odložiti celý a nahraditi jiným. Má náboženství pro sebe a pro jiné má mravní zásady.

Knězi není náboženství pouze vnitřní potřebou — a nemusí jí ani býti — jemu je, abych tak řekl, zároveň potřebou vnější; neboť ve víře v určité představy jest záruka hmotné jeho existence, je z ní živ, na ní závisí jeho společenský význam, jakož i význam celé církevní organisace. Jeho postavení přináší s sebou nezbytně, že knězi ve vlastním existenčním zájmu musí záležeti na tom, čemu jiní věří; a sice záleží mu nejen a ne vždy na tom, aby věřili tomu, čemu

on věří, nýbrž tomu, čeho on potřebuje, i když on sám tomu nevěří. Vyloučeno to zajisté není, aby se k věření předkládaly věci, o nichž positivně musíme za to míti, že jim vzdělaný kněz nevěří. Aspoň to Tolstoj přímo vytýká kněžím pravoslavným a ty on asi dobře zná. Ale nechť: Že knězi v zájmu osobní existence záležeti musí na tom, co jiní věří, a že mu na tom nezáleží jen ze samé starosti o jejich blaho pozemské a posmrtné, to vyplývá z toho, zač on sám se považuje a svoje povolání zdůvodňuje.

Kněz vždycky se pokládal za prostředníka mezi bohem a mezi člověkem nekněžem. Odůvodňoval to »božským posláním«, abych to krátce řekl, ale vždycky si dal za to a dává platit... Bez prostřednictví knězova nedostane se pravověřící nikdy ke svému bohu a právě v těch okamžicích života, kdy citem překypující srdce činí člověka nejpřístupnějším dojmům vnějším, využitkovávají ti samozvaní prostředníci jeho radost, jeho nadšení, ouzkost, zoufalství ve jménu božím a ovšem pro jeho spásu.

V tomto prostřednictví je základ společenské existence kněze a společenského významu církve a bez představy o božském poslání kněz nebyl by člověku ničím. Proto má pravověrný věřiti tak, aby bez kněze se neobešel; nejen v boha a duši nesmrtelnou, ale i ve vše, čím božské poslání církve je odůvodněno — et in unam sanctam catholicam.*)

Psychologicky je tento vzrůst stavovského egoismu kněžského zcela pochopitelný i se svými následky; je to úkaz zcela přirozený, avšak náboženským není. Z počátku náboženského vývoje člověk kněze neměl, a nelze nevidětí, že vývoj náboženství vede zase k tomu, aby člověk byl se svým bohem sám. Zakladatelé náboženství také nebyli kněží, to byli hlasatelé, průkopníci nových, společnost obrozujících,

*) A v jedinou svatou katolickou.

revolučních ideí, pro něž trpěli a umírali. Ani Buddha ani Kristus nebyli zakladateli církevních organisací; jejich náboženství bylo bez kněží a dá se ve své nejkrásnější ryzosti mysliti bez kněží. V jejich učení není předpokladů, které věřícím odůvodňují božskost poslání církve. To všechno bylo do jejich učení vneseno později, když po vyprchání původního nadšení, se kterým bezprostřední učenníci vnášeli světlo nové víry v lid, počala se instituce kněžská tvořiti a církev organisovati. Ti také z nich učinili v zájmu svém, v zájmu kněžského prestýže bohy.

A věru pro blaho a vnitřní uklidnění, v čem je jedině význam náboženství pro člověka, je lhostejná celá církevní organisace. Náboženství nepozbylo by pranic na své umravňující a blažívé moci, kdyby z něho odpadly předpoklady, odůvodňující (recte,*) mající odůvodniti) božské poslání církve, které, mimochodem řečeno, nejvíce se příčí rozumu.

Ale církve nevzdají se toho, co je podmínkou jejich existence, a vždycky hleděly a budou hledět zabránit všemu, co podmínky ty ohrožuje a působit, aby udržela se v lidu víra v té podobě a v tom rozsahu, v jakém by jejich existence zaručovala.

K tomu potřebují moci. Z počátku byla to auktorita duševní, o kterou se opíraly; a když ta byla otřesena pokroky vědy a šířením osvěty mezi lidem, opírají se o moc fysickou, o auktoritu státní. V povaze církví jest chtíti moc. Za starších dob ve státech theokratických měly moc všechnu, stát a církev bylo jedno, vládly samy. Jinde hleděly vládce dostati ve své područí, vládly skrze krále a císaře. Nyní chtějí mít v moci parlamenty a k tomu cíli musí mít v parlamentě stranu.

To je genesis**) strany klerikální, jejímž jediným cí-

*) Správně.
**) Původ.

lem je udržení nebo znovu nabytí nebo rozšíření moci církve, a odtud vyvěrá klerikalism s těmi příznaky, které jej činí zjevem pokroku nebezpečným. Vidíme, že je od narození zatížen mravním defektem, který vede k obmezování a znásilňování svobody přesvědčení, neboť stotožňuje náboženství se světskými zájmy církve, kdežto světská moc církve nemá s podstatou náboženství a jeho významem pro blaho a umravňování lidstva co činiti. To jest vnitřní spor a co takovým mravním sporem vnitřním trpí, je v jádře svém nemravné, nese zárodek smrti v sobě a má-li se udržeti na čas — bohužel, snad příliš dlouhý pro rozrušené lidstvo — může se to státi jen skrze prostředky neethické a klerikalism jich užívá. Klerikalism, aby získal lid pro politickou agitaci, musí lháti, že náboženské přesvědčení jeho je v nebezpečí před útoky moderních neznabohů. Pro zájmy prelátů a ostatních knížat církevních by se lid nerozehřál.

Klerikalism musí lháti, aby odůvodnil své nároky na moc státní, že mravnost, základ státního pořádku, není bez věření v určité představy možná; že kdo nevěří, nemůže býti řádným státním občanem a legálním poddaným — čertovo kopýtko denunciace.

Klerikalism musí býti zpátečnický, zavrhovat vědu, bránit jejímu pěstování; báti se osvěty lidu a bránit jejímu šíření; neboť větří nejnebezpečnějšího odpůrce v pravdě. Má se co báti pravdy, neboť jeho snahy podporuje blud a duševní zatemnělost; ty nedají se srovnati s pokrokem. Klerikalism musí býti násilnický; neboť jeho mravně vratká povaha nutí jej držeti se zásady, že účel posvěcuje prostředky, čili že každý prostředek je dobrý, jen když vede k cíli. Říditi se mravními zásadami, spravedlnost, volnost, bratrství všech lidí, to je u něho podmíněno prospěchem, který z toho plyne jeho vlastnímu cíli a tím je moc. Tomu cíli obětují se všechny ohledy;

cíl ten je nad všechny ideály, nad všechny paragrafy, a jeho zastanci i odpůrci rovněž, jenže každý jiným způsobem. Na něj není žádný spoleh, jemu nelze nikdy věřiti. Klerikalism je zlo a může z něho pojíti jen zase zlo.

Cokoli stáhne do své sféry i to nejvznešenější a to nejušlechtilejší znehodnotí. Využitkuje všechno, neprospěje ničemu, leda ve smyslu přísloví, že i zlo je k něčemu dobré. Náboženství, za něž se skrývá, o jehož hodnotě subjektivní pro člověka, jenž dovede věřiti, a o jehož umravňujícím vlivu za jistých okolností, žádný myslící člověk nemá pochyby, třeba byl přesvědčen, že není nutným atributem*) mravního člověka, nemá většího škůdce, než klerikalism. Náboženský vřelý cit přísadou klerikálního egoismu zhroubne a pozbude umravňující síly.

Klerikalism nemůže podle toho všeho nebýti škůdcem také našich národnostních snah. Oprávněnost našeho zápasu o zajištění a povznesení národa tkví v jeho mravním podkladě; co má mravní základ, je v souhlase a vyplývá z té zákonnosti, která řídíc běh světa uvědomuje se v nitru našem jako zákon mravní. Tedy uskutečnění národnostních snah závisí na uskutečnění zásad mravních v životě společenském a to je možné jen vítězstvím idejí pokrokových, které jsou prostě důsledky zákona mravního. Klerikalism je toho všeho negací. Od něho hledati pomoci bylo by zříkati se podmínek národního bytu. I když se nám nabízí — vystříhejme se ho — timeo Danaos et dona ferentes.*)

Končím, čím jsem začal. Jestliže nás nynější situace nutí uvědomiti si plnou jasností nezadatelnost práva na svobodu přesvědčení, uvědomme si, že nejhorší nepřítel její je klerikalism. (Z řeči na protestní

*) Přívlastkem.
*) Obávám se Danaů, byť i dary přinášeli.

schůzi »Volné Myšlenky« v Praze dne 9. října 1909, otištěné ve »Volné Myšlence« roč. V. 1909—10 strana 205 a n.).

České státní právo.

Béřu slovo státní právo tak asi, jak se mu v naší společnosti vůbec rozumí: jako souhrn nároků zemí koruny České na sebeurčení v ohledu politickém, na samosprávu pod žezlem králů z rodu Habsburského, které vyplývají z dějinného vývoje a zaručeny jsou — za zaručené se pokládají — smlouvami neb smlouvám podobnými akty mezi domem Habsburským a národem českým, jenž jsa v převážné většině a prvoobyvatelem v zemích těch, svobodnou volbou Habsburky na trůn povolal a tak k habsburské monarchii se připojil jako samostatný státní celek. Výrazem tohoto poměru a zárukou všech nároků z něho vyplývajících byla korunovace, jež jest tudíž cílem státoprávních snah, t. j. snah o restituci toho poměru, pokud nynější stav jest jeho porušením. Pro uskutečnění nároků v státním právu obsažených jest nám obecně snad vzorem postavení Uherských zemí v říši habsburské a dnešní poměr jejich k panovnickému domu habsburskému. My pohlížíme na to, co zahrnuto je pojmem státního práva, jako Maďaři na své státní právo a úspěch jejich jest jistě mocnou vzpružinou snahám našich vedoucích politiků po provedení státního práva a theoreticky nebo snad jen ideálně jeho sankcí. Obecné přesvědčení jest, že máme tytéž nároky, jako Maďaři.

Toto státní právo stalo se cílem snah národa našeho, směřujících k zajištění podmínek národního bytu, k zachování a vyvíjení se národní individuality. Pochopitelným způsobem; neboť národ, probouzející se ze spánku, za něhož politický život nebyl ničím,

a uvědomující si beznadějnou skutečnost, ve které viděl se zbavena nejprimitivnějších podmínek k individuálnímu samostatnému vývoji, obracel zrak do minulosti a podle ní tvořil si obraz toho, co býti mělo, z ní poznával, co mu bylo vzato a nabýval touhy a odvahy opět toho nabýti. Přirozený instinkt sebezachování žádal aspoň restituci toho, co bývalo, jakožto podmínku dalšího vývoje, a ty sny nabývaly určité formy v státním právu. Státní právo spojovalo ideově slavnou minulost s trpkou skutečností, povzbuzovalo sebevědomí národní, slovo to stalo se symbolem všech snah sebezáchovných, heslem v boji, v politické agitaci a programovým heslem politických snah v éře konstituční; všechno, co jsme chtěli a potřebovali, bylo zahrnuto do pojmu toho. Čím trpčí byly boje a čím bolestnější zklamání ve snahách po takto chápaném cíli, k čemuž byla napjata veškerá energie českého lidu, tím dražším stávalo se slovo to. Můžeme říci, že heroická doba našeho politického rozvoje odehrála se ve znamení českého práva; její nadšenost, ryzost, hrdý vzdor a mravní povznesenost jakoby plynula z tohoto kouzelného slova.

Avšak bezúspěšnost dlouhého boje za tento ideál při tom skvělém napjetí národní energie, v němž se vystřídalo několik generací, vedla sama sebou k revisi politického programu, vyjádřeného státním právem; vtírala se otázka, odpovídá-li tento program reálním poměrům a zdali, upírajíce zraky na tuto vidinu, neztrácíme smyslu pro věci, které národnímu bytu jsou nezbytnou podmínkou, kterých bylo by lze dosíci bez státního práva. Začalo se uvažovati, romantism heroické periody přecházel v střízlivý positivism, vyskytla se výčitka o pohození státoprávního praporu, ozvalo se kacířské slovo Grégrovo a odvážil bych se vysloviti podezření, že máme nyní strany, jimž sice státní právo slouží za dekoraci pro-

gramovou, ale jimž stavovské nebo jiné zájmy jsou vším. A máme sociální demokraty, kteří přímo státoprávní snahy odmítají. Státní právo není teď bezprostředním cílem politických snah, neprovádí se důsledky z neuznávání našich nároků státoprávních v politickém boji, spokojujeme se papírovými protesty a uznáváme i toho, co se příčí státnímu stanovisku. Nepravím, že je to nesprávné, naopak souhlasím; ale myslím, že za takových okolností je dovoleno před tribunálem národního svědomí předložiti si otázku: vystihuje pojem státního práva podmínky národního bytu v celém rozsahu? Je státním právem učiněno pro zachování národní existence dosti? Čili jinými slovy: kdybychom státního práva se domohli, bylo by tím učiněno vše pro zabezpečení naší národnosti? Není možno jinak zabezpečiti národní byt, než státním právem? Nejsou neúspěchy boje za státní právo důkazem, že jsme na falešné cestě?

Musí býti učiněno zřejmým, že postavením programu na základ práva přirozeného není v ničem dotčeno našich nároků, plynoucích ze státního práva; ba spíše, že cestou přirozeného práva dodělámě se také těchto.

Přirozené právo je to, které plyne z pouhého už pojmu existence individua člověckého a jednoty společenské, tedy také z pouhé existence národní. Protože jsem, mám eo ipso*) práva, protože národ existuje, má práva; nikdo je nemůže popřít, leč by popřel mé právo na existenci, nebo na existenci národa, leč by směl rozhodovati o mém bytí či nebytí, leč by od jeho milosti záviselo, smím-li žít neb ne. Jsou takoví lidé — ale nazýváme je vrahy, pokud jde o jednotlivce, tyrany a násilníky (vrahy), pokud jde o národy. Nemá-li býti boj všech proti všem nej-

*) Tím samým.

vyšší zásadou lidského soužití, jest právo existence nedotknutelným a s ním právo přirozené.

Pojem práva předpokládá nejen vědomí právní pro toho, kdo práva toho se dovolává (že něco smí činiti, že mu nikdo nemá brániti ve vykonávání něčeho), nýbrž také uznání od jiných lidí, že tomu tak jest, a uznání závaznosti právo respektovati a podle toho jednati. A musí býti auktorita, která by k uznání práva donutila i mocnějšího. Kde by rozhodovati měl a kde ve skutečnosti rozhoduje boj, tam přestává právo, nastupuje násilí, čemuž se říká právo silnějšího, tam právo slabšího nemá ceny, vlastně slabší nemá žádných práv. Při právu přirozeném jest ten auktoritou, tribunálem, jenž je schopen i silnějšího donutiti k uznání práv, mravní vědomí lidstva, a kdo si umí představiti, co mravnost pro lidstvo znamená, pochopí také, že nemůže se žádnému právnímu nároku dostati větší opory a záruky jeho uskutečnění, než mravním vědomím lidstva. Neboť mravní jest to, co lidstvo uznává za takové, jak má býti a cítí se zavázáno provésti to v tom smyslu a zabrániti všemu, co by uskutečnění odporovalo. Ovšem, ne lidstvo nynější — to ve svém celku není proniknuto plně vědomím závaznosti mravní — ale lidstvo příští jistě. Vidíme, že vývoj vede k tomu, aby mravní zásady v celém rozsahu lidského jednání bezpomínečně došly splnění, aspoň v tom smyslu, že odstraněno je právo silnějších. Jako teď ve styku jednotlivců zásady mravní jsou u vzdělaných národů uskutečněny, tak musíme doufati, že to bude i ve styku mezinárodním. Nejlepší mužové všech věků i národů ukazují cíl vývoje mravního v tomto směru a všeliké úkazy nasvědčují, že i z mezinárodního styku bude odstraněno násilí — války a diplomatické lsti. Ta důvěra v budoucnost jest posilou těm, kdo se domáhají práva, jež má mravní sankci.

Přirozené právo má mravní sankci, neboť para-

grafy přirozeného práva jsou jen důsledky mravního zákona závazného pro všechny lidi; z přirozeného práva plynou nároky platné před bohem i před lidmi. Požadavky přirozeného práva jsou mravní, celá auktorita mravního vědomí lidstva stojí za nimi; odporovati požadavkům přirozeného práva je nemravné. Ethická oprávněnost snah nějakých není sice zárukou bezprostředního jich uskutečnění, ethická neoprávněnost není odstraněním; ale veřejné mínění jest už takovou silou, takovým regulativním činitelem ve společenském životě i ve stycích mezinárodních, že s ní počítají i nejsilnější a že hledí získati sympatie veřejnosti, snažíce se bezpráví vylíčiti před ní jako oprávněné jednání. Negativní označení nějakého návrhu v parlamentě jakožto nemravný je věru nebezpečnou zbraní v rukou opposice. Ethickou oprávněnost požadavku nějakého popříti jest lež, a o lži máme přesvědčení, že sama se tresce. Ethická oprávněnost činí požadavek nepromlčitelným. Proti přirozenému právu nelze bojovati ve jménu mravnosti. V citu mravní závaznosti čili v mravním svědomí lidstva má přirozené právo mocného obhájce a museli bychom zoufati nad budoucností lidstva, kdyby tento obhájce mohl býti umlčen.

Státní právo jako takové nemá bezprostřední mravní sankce, musí se jí dovolávati a může se mu jí dostati jen potud, pokud neodporuje tomu, co přirozenou povahou svou již sankci mravní má, právu přirozenému. Není zaručeno pojmem státního práva, neleží to v jeho podstatě, že by nároky z něho odvozované byly eo ipso mravními; státní právo může zahrnovati v sobě nároky na privilegia všelijaká, jež jsou nepřípustna se stanoviska mravního a odporují právu přirozenému. Kdo hájí státní právo a snaží se o jeho uskutečnění, nestojí tím samým na půdě mravní, jestliže jej tam nepostavil jeho pud sebezachování. Odpírati požadavkům, činěným ze státního

práva, není tím samým nemravností, jako odpírati právu přirozenému. Může tomu býti naopak. Či pochybuje někdo o mravní oprávněnosti odporu, který činí naši Slováci důsledkům státního práva, jak je chápou Maďaři? Státní právo nemusí odporovati ani z části ani v celku právům přirozeným, ale titulus*) státní právo je před nejvyšším tribunálem ethickým rozhodně méně cenný, než právo přirozené. Ono se musí dokazovati, toto je samozřejmé, ono má platiti pro některé, toto pro všechny. A žádné dokumenty, smlouvy, sliby, přísahy, dekrety nevyďají tolik, jako mravní přesvědčení, jež opírá právo přirozené. O dokumentech, smlouvách může se říci, že jsou promlčeny, o přísahách a dekretech, že byly zrušeny a může konečně vzepříti se jejich platnosti sebevědomí národa, jenž jimi trpí újmu: právo přirozené jest nepromlčitelné; jím nikdo nemůže trpěti újmu, neboť jest rovné pro všechny lidi, jednotlivce i všechny národy a státy.

Právo přirozené obsahuje v sobě právo státní a co z domnělého obsahu státního práva přesahuje přes rozsah práva přirozeného, je neprávem; nadprávím pro jedny, bezprávím pro druhé; čili nároky z práva státního, které jdou za právo přirozené, nemají mravní sankce. Uskutečnění jich jest nespravedlivost, která musí býti odstraněna a bude v zájmu lidstva za součinnosti lidí všech. Nespravedlivost dá se udržeti jen násilím — to vyvolává zase násilný odpor revoluce, ale zároveň odpor myšlenkový, odpor ideje, která konečně zvítězí.

Když je poměr přirozeného práva a státního takový, pak nemůže býti pochyby, že ve svých snahách o zabezpečení národního bytu a rozvoje, což je největším a mravně nedotknutelným právem naším,

*) Titul.

protože je to naší povinností, diktovanou věčnou nutností, projevující se pudem sebezáchrany, že v těchto snahách, které se mění v boj odpíráním podmínek nerušeného rozvoje, nejlepší spoleh máme v právu přirozeném. Musíme si uvědomiti, že běží o sebezachování — nám běží o zajištění národního bytu — přirozené i státní právo je k tomu prostředkem. Chceme si zajistiti podmínky národní existence vůbec, pro všechny okolnosti. Přirozené právo stačí na všechny myslitelné okolnosti, přirozené právo nepozbývá své platnosti v žádných okolnostech, kdežto státní právo, i když neodporuje v ničem přirozenému právu, stačí, to vyplývá z povahy jeho, jen na jisté okolnosti. Úmluvy, dekrety, přísahy byly smluveny s určitými činiteli, jsou výrazem poměru národa českého, po případě zemí koruny české, nebo chceme-li státu českého, kdysi existovavšího, k monarchii rakouské, pokud v čele jejím jsou Habsburkové. Vůči těm činitelům má smysl dovolávati se smluv a dekretů a jiných. Zaměňte ty činitele jinými, dejte místo Rakouska exempli gracia*) Prusko, místo Habsburků Hohenzollerny — máte po státním právu a zbude vám smlouvami a podobnými historickými závazky nezaručený nárok na sebeurčení, po případě na samostatnost — přirozené to právo, jaké náleží každému národu. Když slyšeti jest slova: byli jsme před Rakouskem, budeme i po něm, sebevědomá a vzdorná slova, je tím docela totéž naznačeno, co já míním. Pravili je ve chvíli největšího rozčílení Češi, a Němci je pronášejí pořád, může je pronésti každý národ v Rakousku obývající, a není to velezrada, protože slova ta neznamenají útok na existenci nynějšího Rakouska, neznamenají výhrůžku, ale jsou výrazem připravenosti pro všechny okolnosti, výrazem sebevědomí, jež neleká se žádných okolností.

*) Na příklad.

že to sebevědomí neobmezuje se jen pro státní právo, je přece patrno.

Nadšení pro státní právo, platné jen pro určité poměry, nesmíme si vykládati, jako bychom nemohli svou existenci národní uhájiti jinde než v Rakousku, a bylo by chybou, kdybychom z té příčiny, k vůli udržení poměrů, o nichž myslíme, že jsou nezbytny pro naši existenci, zadali některé ze svých práv přirozených.

Učme se od Němců, ne abychom jich v tom následovali, napodobili, ale abychom si z jejich politiky vybrali pro sebe naučení — dosud v mnohých věcech platilo za princip, chtít opak toho, co chtějí Němci. Ti milí Němci z Čech ovšem docela otevřeně — aspoň jedna skupina, o níž není pochybnosti, že v ní dochází smýšlení německého lidu nefalšovaně výrazu, kdežto ostatní skupiny z taktických důvodů dovedou pravé smýšlení zastříti maskou loyality — tedy Němci z Čech otevřeně prohlašují, že jim na existenci Rakouska nesejde, jejich ideál není vázán na existenci Rakouska. Jejich program zní: buď bude Rakousko takové, jaké chceme my, anebo ať ten františek dohoří. A jakým je chtějí míti, to víme, a že musíme vše vynaložiti, aby nebylo takovým a tím, čím je míti chtějí, to nám náš instinkt sebezachování nakazuje imperativně. Ale o to mi neběží, nýbrž o to, ukázati, že v politickém boji proti nárokům Němců, jež z přirozeného práva ethicky odůvodniti se nedají, jimiž ohrožuje se naše přirozené právo, nemusíme a nemáme sebezáchovné snahy své vázati bezpodmínečně na něco, co si troufají Němci vzdorem svým zvrátiti. Také my můžeme říci: buď bude Rakousko takové, jaké my chceme, anebo atd. a proti hrozbám Němců můžeme a máme říci, že se té eventuality nebojíme, aspoň nemáme dát znáti, že se bojíme. Či bylo nám platno, že jsme proti německému heslu: buď bude . . . postavili: kdyby nebylo Rakou-

ska, museli bychom je zbudovati? A měli bychom se sami k tomu nabízeti? Nedává se těm činitelům, jimž na zachování Rakouska z jakýchkoli příčin záleží a záležeti musí, závěr z našeho státoprávního programu: Ach což Češi, těmi jsme za všech okolností jisti — ale Němci, Němci, ty musíme držet! Má-li pak kdo pochybnosti o tom, co povídám, nechť mi odpoví na otázku: nedaří-li se v Rakousku lépe iredentám, než státním právům? Na Maďary s jich státním právem neukazujte, ti ho dosáhli násilím, nehledě k tomu, že je samo v sobě násilnické to jejich státní právo, a Maďaři jsou dosud iredentou pro korunu a pro nás jsou cizím státem.

Nepočítejte také na to, že Němcům je hej s tím jejich programem všeněmeckým, když na ně čeká otevřená náruč matky Germanie, kdyby Rakousko se rozpadlo. Co by se mohlo, prosím, státi nám? To je naříkání, to je křižování! Odvažme se také na toto pole trpkých domněnek. Když by nás neučinili samostatnými — v jedné brožuře německé se takovéto rozdělení dědictví Rakouska připouští — přišli bychom k Prusku (pán Bůh s námi) — a co z toho? Bylo by to nové Rakousko, tvtéž poměry jako nyní v Rakousku: Dánové, Poláci, Francouzi, katolické centrum, ústavověrní . . . šestimilionový národ by se tam neztratil a bojoval by dál — bez státního práva o právo přirozené, s touž nadějí, že toto právo konečně zvítězí. Že by od české koruny vzali německé kraje? A neberou je tady? Nevyhánějí české úředníky, dělníky, nezavírají se proti naší expansi hradbami nedobytnými?

Neplyne z toho, že bychom měli dělat iredentu — panslavism je takovým pokusem, který už v Doslovu odsoudil Palacký. Ale plyne z toho: nebát se, a k vůli státnímu právu neseslabovat politickou energii obavami o budoucnost; nezpůsobovat, aby naše loyalita jevila se méně cennější než loyalita Němců

— Masaryk to shrnul ve výčitku konopišťská politika — on umí taková slova vtipná a obsažná kouti a Dr. Kramář dnes jistě oprávněnost této výtky uzná, přehlížeje výsledky politické kampaně, v níž hrál roli vůdcovskou.

Při uvažování o poměru práva přirozeného a státního padá na váhu dále to, že státní právo váže se na korunu svatováclavskou, na země koruny svatováclavské: Čechy, Moravu a Slezsko. Nyní ovšem musím říci, váže se jen na Čechy — státoprávní poměr Moravy a Slezska k Čechům je protržen a naši sourodáci na Moravě politikou svou k tomu přispěli, stalo se to za jejich souhlasu. Moravané čeho se domohli, domohli se přirozeným právem a jejich celý postup je opuštěním státoprávního programu, kteréžto opuštění spečetěno bylo všeobecným právem volebním do říšské rady.

Tak se vlastně jedná jen o státní právo Čech. Ale Čechů je víc než v Čechách, jsou také v Dolních Rakousích, pro ně státoprávní aspirace neplatí — pro ně je státní právo ničím — a můžeme je, totiž zajištění jejich národní existence vynechati ze svého politického programu? Zajisté ne, a nevynecháme-li, musíme odvolati se na právo přirozené a postaviti je proti státnímu právu Němců dolnorakouských, na základě jehož by oni chtěli zdolati naše menšiny.

Státní právo činíc nás zdánlivě pány doma — předpokládaje jeho uskutečnění, vylučuje nás z ostatní Cislajtanie. Ve státním právu nemáme opory pro nárok, který plyne z práva přirozeného a kterého nelze se zříci obyvateli této části říše, nechce-li zaďati své důstojnosti; totiž na nárok, abychom se směli cítiti v Cislajtanii jako svéprávní a rovnoprávní občané, jako domácí lidé, abychom ocitnuvše se za hranicemi království, cítili se trochu jinak než v Bavorsku, ať nedím v Prusku, aby to naše Rakušanství

bylo také kouskem práva a ne samou povinností. Němec po celé Cislajtanii je skutečným občanem, a to právo máme také my — není však obsaženo v právu státním.

Podle všeho dosavadního, co bylo o poměru práva přirozeného a státního řečeno, mohlo by se zdáti, že výčitka činěná nám, že právo státní nemá pro nás ceny, je oprávněná. Avšak tento důsledek z toho všeho neplyne a nechceme ani, aby se zdálo, že plyne. My soudíme z toho všeho jenom, že státní právo nepostačí, aby na něm byl vybudován program politický; soudíme, že v státoprávním programu není ten ideál národních snah, k jehož dosažení by se měla soustřediti veškerá energie duše národa; my chceme, aby se utkvěním na jednom bodu neochromoval ten pud sebezáchovy, abychom si jím neukládali dobrovolná pouta, abychom to, co býti má, nestotožňovali ve všem všudy s tím, co bylo. Úhrnem chceme, aby náš politický program postaven byl na širší a pevnější základ práva přirozeného, v němž státní právo je zahrnuto. Státní právo nestačí na zajištění všech podmínek národního rozvoje.

Ale říkáme-li, že 100 je více než 90, nepravíme tím, že by 90 nemělo pro nás ceny. Naopak, státní právo, béřeme-li je tak a formulujeme-li je, jak jsem z počátku naznačil, jest neocenitelným prostředkem v boji politickém, za nějž můžeme osudu býti vděčni. (Z přednášky v místní organisaci české strany pokrokové na Král. Vinohradech, otištěné v »Moravsko-Slezské revui« a vydané ve zvláštním otisku.)

Právo existence malého národa.

Co existuje v tom božím světě jakožto individuum, to je zde, protože tu býti m u s í, ať pohlížíme na svět a určujeme poměr svůj k němu jakkoli. Buď je

vše výsledkem zákonnosti světového dění, anebo je to z vůle stvořitele. Ani proti zákonnosti či zákonné nutnosti ani proti vůli stvořitele neznamená rozum a vůle člověka nic — jen pokořit se může té nutnosti nevyzpytatelné ve svém původu, ať ji béřeme prostě jako fakt zkušenosti anebo sesymbolisujeme v představu boha. Co zplodí ta zákonitá nutnost, co nechá vzejíti k životu nevyzkoumatelná člověku moudrost božská, to je nezbytnou součástkou světového celku a to nelze žádné konečné bytosti, jako jsme my lidé, odstraniti, poněvadž konečná bytost jsouc sama výplodem tvůrčí síly nedovede zákonnou nutnost změniti a božské úradky rozvrátiti: musili bychom býti víc než bůh, kdybychom toho měli býti schopni.

Níže, národ malý jako velký existuje vylíčeným způsobem: nedal si život sám, nedal mu jej žádný smrtelník, je výplodem vývoje, je nutným článkem světového jsoucna, nemůže nebýti a nemůže jiným způsobem k životu býti vyvolán; musí zde býti, když pozorujeme příčinnou souvislost vývoje; má zde býti, když chápeme týž vývoj se stanoviska tvůrčí mocnosti či teleologicky. Jak možno za takových okolností brátí v pochybnost jeho právo na existenci? Jak možno, aby lidé si osobovali právo rozhodovati o tom, má-li národ žít nebo nežít. To je nelogické, protismyslné.

Než přece vidíme, co se děje.

Právo na existenci malého národa se buď přímo popírá nebo aspoň obmezuje, jakoby malí národové byli osudem určeni k zahynutí a jakoby jejich existence směla býti obětována existencemi národů velkých anebo nějakým jiným mocnostem — idei státu, církve, liství.

Vůči tomu je apel na nějaké právo malých, slabších, poražených ilusorní: právo má význam jen u toho, kdo právo uznati chce nebo musí; a k tomu je

potřebí nějaké instance vyšší, které by se bez podmínky podrobil také ten, kdo jinému křivdí, kdo jeho právo šlape. Kde je taková instance? Věru, když rozhlédneme se kol sebe po tom, co se děje ve stycích národů malých s velkými, tu má právo jen ten, kdo má moc, a jen potud, pokud má moc. Maximou jest: moc jest právo — a vůči obecnému zápolení zní etická maxima, z níž by mohli slabí a malí čerpati naději: »právo jest moc« jako utopie, jíž provázejí mocní dobyvatelé a velitelé milionových armád i jakož i diplomaté cynickým úsměvem. Právo sem, právo tam: rozhoduje moc na poli válečném, na poli hospodářském, v parlamentech, v revolucích — přemoženým zní v uši: vae victis.*) Právo nevítězí, vítězí moc; právo bez moci nemá ceny.

Nezbývá tedy, než právo si vybojovati — proti moci opřít se také mocí a tu by se situace malého národa, teoreticky vzato, zdála beznadějnou. Právo existence malého národa pozbývati se zdá všelo významu oproti právu silnějšího, které jest jediným právem; neboť ve vnuceném boji malý národ je ztracen před silou národa velkého, právě proto že je malý; v boji vítězí silnější a malý je slabší.

Proklamování principu práva silnějšího a důsledkům toho, které popírají a ohrožují právo existence národa malého, vzpírá se celé nitro příslušníka národa malého, utlačovaného ve jménu principu vývoje, z instinktu sebezáchovy. Smíme tedy souditi, že rozumové úvahy, které vyznívajíce v beznadějnost zápasu existenčního, jenž je malým národům vnucen prerogativou národů mocnějších, berou nám naději na spásu, jsou nesprávny ve svých předpokladech a že právo na existenci nemůže býti odňato žádnou argumentací, poněvadž je nám zaučeno tou svrchovanou instancí, proti jejíž vůli je nalomocné

*) Běda přemoženým.

všechno násilí světa a jejíž vůle projevem je také pud sebezáchovy.

Existence národa závisí na podmínce, která nemůže žádným hmotným násilím býti odstraněna, a ani žádným násilím vůbec se strany jiného národa, kteroužto podmínku má každý národ ve své moci. Můžeme směle říci, že dokud ta podmínka trvá, že je národ nepřemožitelný; jen vyhladit, postřílet, masakrovat by bylo možno národ — jsme-li však již tak daleko, že takovýto postup je nemyslitelný v kulturním světě, aspoň s národy civilisovanými, pak ona podmínka je i nejmenšímu národu zárukou existence, leč by se jí sám vzdal, což by znamenalo sebevraždu.

Ta podmínka je: národní uvědomělost, národní vědomí sebe. To je to, co drží příslušníky národa pohromadě, co tvoří z jednotlivců národní celek za všech myslitelných okolností, a to vědomí se z nitra jednotlivců žádným násilím nedá vyrvat — dokud jsou národně uvědomělí jednotlivci, dotud národ trvá a potud jest nezničitelný.

Toto vědomí jest výsledek různých přirozených činitelů, které se dají vyanalysovati z pojmu národnosti, z nichž pochopujeme vznik národa; toto vědomí může se ztratiti z nitra jednotlivců, když oni činitelové, jichž je výsledkem, pozbudou svojí účinnosti; toho vědomí může si člověk vyrvat násilně sám, může úmyslně je v sobě utlumiti a přihlásiti se dobrovolně k národu jinému; avšak dokud nechce, dokud je si vědom příslušnosti k národu, jehož členem se zrodil, dokud se cítí Čechem, Němcem, dotud Češi, Němci existují, dokud existuje národ český, třeba neexistoval český stát, a třeba neexistovalo nic z těch vnějších podmínek, podle kterých rozeznáváme a vůbec rozeznávati můžeme národy od sebe. Vědomí to není vázáno na určitou vlast — té může býti národ zbaven — mohou jej vyhnati násilím, může se vystěhovati dobrovolně, může žíti roztrou-

šeně po celém světě, aniž měl nějaké středisko, jako to vidíme u Židů; ani zvyky, mravy, náboženství, ba ani řeč nejsou nezbytnou podmínkou národního uvědomění, ačkoli jsou to nejpřirozenější projevy národní individuality a zejména řeč nejdražším statkem, v němž je obsaženo vše, co národ činí národem a s nímž je zpravidla národnostní vědomí nerozlučně spojeno, takže vzdáti se řeči se vzdáním se národnosti za jedno se považuje. Než to jsou jiné otázky: tolik je jisto, že ať člověk spojuje národnostní vědomí s jakoukoli známkou, nemusí národnostního vědomí pozbýti, ani když mu je odňata příležitost touto známkou je manifestovati. Své přesvědčení národní může vyjadřovati kteroukoli řečí a může býti jakéhokoli náboženství, nositi jakýkoli kroj, býti příslušníkem kteréhokoli státu — vzíti mu je nemůže žádná moc světa.

Tudíž: uvědomělý národ, jehož vrstvy jsou proniknuty vědomím národnostním, jehož každý příslušník tuto sounáležitost cítí jako podstatnou částku své individuální bytosti, odolá všemu protivenství, nátlaku, násilí, přetrvá všechny pohromy. Ve vnuceném boji existenčním zvítězí, uhájí právo existence a před tím rozpadají se v nic všechny dedukce filosofů, sociologů, státníků a historiků, kteří by nám chtěli namluviti, že zápas malého národa proti většímu národu je beznadějným, neboť prý silnější zvítězí, velkým národům náleží budoucnost: ti jsou representanty lidstva a nositeli kulturního vývoje. Dobře — silnější zvítězí — ale národní uvědomění je síla nezničitelná — tedy právo na existenci malého národa je také nezničitelné, boj za ně může býti veden s důvěrou v konečné vítězství i za okolností nepříznivějších.

Naproti tomu národ žijící v okolnostech sebe příznivějších, jakmile počne jeho národní sebevědomí utuchati z jakýchkoli příčin, chřadne a neujde smrti

přirozené; ubýváním sebevědomí je podťat jeho životní nerv a nastanou úkazy kulturního a sociálního vývoje, které nazýváme asimilací, přenárodněním, splynutím národů, germanisací, slavisací atd. a které vidíme díti se před vlastníma očima i teď.

Procesy ty dějí se přirozeným postupem také bez hrubého násilí, bez válek a vražd, ovšem také s nimi, uspišují se také úmyslným zasáháním lidí a nemáme proč nad nimi se rmoutiti, poněvadž vidíme, že jsou nutným následkem vývoje společenského. Zašli velicí národové, zašli malí a zašli proto, že nebylo sebevědomí národní vyvinuté v té síle, jaké je třeba k přetrvání útlaku. Nebyly uvědoměny všechny vrstvy a vymřením nebo vyhubením jedné uvědomělé, ostatní národnostně lhostejné vrstvy bez bolesti a bez lítosti se přenárodnily, když vlivy vyšší kultury zatlačily staré tradice, zvyky, náboženství, ano i řeč mateřskou.

A v tom je také ovšem nebezpečí pro národy malé v jejich boji existenčním, když nejsou všechny vrstvy stejně uvědoměny a hlavně, když nejsou uvědoměny vrstvy tak zvané nižší, které tvoří jádro národa. K jejich uvědomění pracovati, jest tedy nejvydatnějším prostředkem v boji o národnostní existenci a zároveň jediným, který neselže v nejhorších okolnostech a který v určitých okolnostech jest jedině možný předpokládaje, že perhoreskujeme prostředky násilné, revoluci, která je vždy riskantnější a nemůže vésti k výsledku trvalému i kdyby se zdařila. Nezdaří-li se, je nebezpečí, že po přepjetí národnostního nadšení dostaví se zhoubná otupělost a zmalátnělost; zdaří-li se, je pravděpodobno, že nepřítele přiměje ke zdvojenému úsilí, načež boj se opakuje a národ vysiluje.

Zbývá, abychom uvážili, jak se to má s mravní sankcí existenčního práva malého národa. Jest věrnost svému národu mravní povin-

nosti? Je-li věrnost národu, z něhož jsem pošel, mravní povinností, není motivu pro zřeknutí se národnosti, jenž by srovnati se dal s důsledky mravního zákona. A tomu skutečně tak jest. Představím-li si situaci člověka odhodlávajícího se k zřeknutí se své národnosti, nevyhledám v žádném případě motiv, který by plynul z nějaké mravní povinnosti, motiv, který by se dal eticky omluviti. Je v tom vždycky zřejměji nebo skrytěji osobní prospěchářství: přimknutím k národu silnějšímu, většímu, v šťastnějších poměrech žijícímu, vládnoucímu, hospodářsky mohutnějšímu, vzdělanějšímu, slavnějšímu chce zveličiti svoje já a rozpínavým jeho snahám otevříti širší pole; chce se více a lépe uplatnit v národě jiném, nechce měřit energii svou v obranném boji utlačovaného, zaostalého, pohrdaného národa atd. Ať je to učenec, politik, umělec, obchodník, průmyslník, statkář i dělník proletář, který obětuje národnost starostem o výživu — ačkoli právě u nejnižších je odpadlíků nejméně. Kdyby se jeho snahám a ambicím dařilo v národě vlastním, neodhodlal by se k zřeknutí se ho. Takový motiv nemůže dojíti etického souhlasu u lidí ušlechtilejších mravních názorů: takovým motivem může se člověk přenésti přes všechnu mravní povinnost; tak může svědomí své konejšit zloděj, podvodník, násilník všeho druhu: to mi prospívá — nač se ještě ohlížeti? Když to provedu, aby nikdo o tom nevěděl anebo aby mne nemohl nikdo stíhati za to, co mi do všeho ostatního? Takový motiv neodůvodní změnu přesvědčení nikdy: ani politického, ani náboženského, ani vědeckého. Jsme sice nakloněni nouzí a nedostatkem omluviti mnohá překročení zákona positivního, poněvadž cítíme, že společnost je vlastně vina tou nouzí a že jest její mravní povinností obmezením bídy předejíti takovým úkazům, avšak jak vysoko stavíme věrnost přesvědčení, zachovanou přes všechny strastné okolnosti a osvěd-

čenou obětmi na hmotném blahu a prospěchu! Prospěchářství znehodnocuje člověka v očích mravních lidí — a při záměně národnosti mělo by býti lhostejným? Jest možno myslet a jsou toho případy, že někdo odvrací se od svého národa, protože byl nepochopen, nedoceněn, nebo že mu bylo přímo ukřivděno od sourodáků, jemu nebo někomu, koho vysoce si cenil, anebo že vůbec tam panují poměry pro něho nesnesitelné ve veřejném životě — to také není etický motiv; neboť vědomí utrpěné křivdy neopravňuje nikoho k činům pomsty a co z hněvu činíme, tím samým je neetické. Spravedlivý hněv jen potud zasluhuje tohoto epiteta, pokud vede k odůvodnění křivdy na jiném spáchané prostředky mravně přípustnými, a nikoli k ukojení osobní msty.

Ke konání řádné mravní povinnosti, k působení platnému v jakémkoli oboru nepotřebuje se člověk vzdávati národnosti, ať myslíme si případ jakýkoli, a působení na prospěch vlastního národa nemusí býti v žádném případě na překážku sebe ideálnějších snah všelidských. Nemusí býti ochromením individuálního rozpjetí k uplatnění schopností jednotlivců. Může žíti ve společnosti národa jiného, využívati prostředků, které poskytuje talentům svou šťastnější a vhodnější situací, ale nemusí na svůj národ zapomínati. Zapomínati naň, nedbati ho, styděti se zaň, zhrdati jím — to je pak už hřích proti humanitě.

A tak nikde nevidím, že by etický motiv zřeknutí se národnosti odůvodňoval, a podle toho rozhoduji, že věrnost k národu jest mravní povinností. Renegátství je zločin — považuje se za zločin: povržení, kterým každý národ své odpadlíky stihá, jest jeho trest diktovaný mravním citem. V národnostním boji jsou snad přeběhlíci vítáni, ježto rozmnožují sílu útočníků a oslabují napadené; avšak v bojích propouštěli Řekové otroky na svobodu a přece jimi pohrdali.

Jestliže jsme si tak uvědomili, že věrnost k národu je mravní povinností, pak nemusíme mít o právo existence malého národa žádných obav. To právo rozumí se pak samo sebou a uznání jeho a s ním vítězství boje za ně jest jen otázkou času.

Neboť kde mám povinnost, tam mám právo: v tom, co je mou povinností, jest mé právo; povinnost a právo jsou pojmy souvztažné, jedno není bez druhého, povinnost bez práva, právo bez povinnosti nedá smyslu. »Mám povinnost« znamená: »mám něco činiti« a mám-li něco činiti, nesmí mi v tom nikdo brániť: ten požadavek, abych mohl povinnost konat, jest mým právem. Tedy kolik mám povinností, tolik je práv a není jiných práv. Kdo mi ukládá povinnosti, dává mi práva.

Mám-li tedy povinnost býti věren národu svému, mám také právo býti Čechem a nikdo nesmí mi v tom brániti a brání-li, jedná nemravně, křivdí. Potlačovati národnost, upírati právo existence kterémukoli národa, tedy i malého, je nemravné, je křivda. Mravní svědomí lidstva je ten tribunál, jenž právu tomu zjednal průchod a odčiní křivdy, které dosud se utlačováním malých národů páší. Je to tribunál, jenž nemá pouze nezávaznou jurisdikci, jehož nálezy by měly pouze platnost teoretickou; má také moc výkonu a dosti síly, aby svým nálezům zjednal platnosti, aby donutil křivdící právo respektovati a podle toho jednati.

Odkud má tu moc, co mu propůjčuje sílu, abychom se na ni mohli spolehnouti a důvěřovati ve splnění oprávněných požadavků, které jsou spojeny s vědomím mravní povinnosti?

Mravní idea jako každá myšlenka pudí k činu, podceňuje vůli, chce být uskutečněna. Vůle lidská může se státi mocí ohromnou, jednou z velmocí kosmických, rovnocenným činitelem vedle ostatních sil ovládajících dění světové. Jedno chtění neznamená

mnoho, ale když se spojí chtění množství lidí k společnému cíli a když veškera fysická energie tisíců se vyleje jedním mohutným proudem — jaký to účin, jaké divadlo! A tato moc, kterou representuje vůle množství, je latentně obsažena v idei, která je schopna podmaniti sobě mysli množství. Každá hlava, v níž se myšlenka jedna a táž zakotvila, zmnožuje její latentní sílu; čím více lidí pojme nějakou ideu, tím větší jest její síla pudící k jejímu uskutečnění. Ale ovšem musí c h t í t do opravdy. Stává se ovšem, že v jednom člověku myšlenka přejde v čin a strhne sebou ostatní k předčasnému výbuchu, který ztroskotá na odporu mocnějších. Avšak když chtějí do opravdy všichni nebo aspoň převážná většina, uzraje myšlenka k uskutečnění, tak že stačí říci: my chceme a provede se způsobem klidným bez otřesů a násilí (nekrvavé převraty).

Mravní ideje jsou toho druhu, že jejich uskutečnění bude chtít čím dále tím více lidí; neboť v mravních ideách jsou vyjádřeny podmínky něčeho, po čem přirozenou nutností snaží se každý člověk. Každý člověk chce žíti blaženě, t. j. tak, aby měl co možná nejméně nepříjemností a mohl svou individualitu nerušeně uplatniti.

Podmínky života blaženého mohou se chápati a bývají chápány různě, mravní zásady z toho vznikající mohou býti tedy také různé. Ale je jisto, že jen takové zásady mohou se nadíti obecného souhlasu, kterými jsou vystiženy podmínky blaženého života pro lidi všechny bez rozdílů jakýchkoli: pohlavních, kastovních, národnostních, rasových. K takovým jsme již dospěli, jsou to právě zásady plynoucí z principu humanity, který se povznáší nad všechny rozdíly a dává právo každému na podmínky stejné, dává stejné právo, stejné povinnosti.

Proto můžeme souditi, že zásada humanity bude ode všech uznána a pak uskutečnění její bude v ce-

lém lidstvu provedeno. Dosud není provedena ani uznávána; ale vidíme ve vývoji společenském, že se uskutečnění její krok za krokem vynucuje. Vidíme stoupání její síly, vidíme účinky jejího působení — vidíme, jak odstraňuje přehrady, které lidi od sebe dělí a nepřátelsky proti sobě staví jednu po druhé — naděje oprávněná, že je strhne všechny a že vítězství nad egoismem bude úplné a že zbaví lidstvo trampot a běd, které připravují sami sobě. Již mnoho z toho, co odporuje mravním nejvyšším zásadám, bylo odstraněno, protože se poznalo, že to překáželo snaze po blahu všech, a tak bude odstraněn i národnostní boj a malí národové dojdou svého práva. (Ze studie uveřejněné v »České Mysli« roč. XV. 1914, str. 226 a n.).

BIBLIOGRAFIE.

1. Spisy.

Augustin Smetana v boji o náboženství. (Otisk z »České Mysli« roč. VI. 1905). Nákladem Spolku volných myslitelů, 2. vyd. 1908.

Bedřich Nietzsche. »Knihovnička Času« č. 22. r. 1902.

České státní právo. (Otisk z »Moravsko-Slezské revue«, sešit dubnový 1910). Nákladem »Mor.-Slez. revue« 1910.

David Bedřich Strauss. Knihovna Volné Myšlenky sv. VIII. 1908.

Demokracie a socialism. Nákladem »České Obce Dělnické« 1917.

Element psychologický. Rozpravy České Akademie tř. I. roč. IV. číslo 4. 1895.

Filosofie posledních let před válkou«. Nákladem J. Laichtera 1918 (vychází).

L. N. Tolstoj, filosof. (Otisk z »Č. Mysli« roč. X. 1909). Knihovna Volné Myšlenky sv. XII. 1909.

Logika. (Školská učebnice.) Nákladem Kobrovým, 1. vyd. 1898, 3. vyd. 1913. (Rozebráno.)

O filosofii přítomnosti. Nákladem J. Laichtera 1904. (Rozebráno.)

O filosofii Smetanově. »Knihovnička Času« č. 14.

O monismu. Nákladem »Svazu socialistických monistů v Rakousku« 1914.

Positivism a výchova. Nákladem »Dědictví Komenského« 1906. (Rozebráno.)

Právo existence malého národa. (Otisk z »Č. Mysli« roč. XV. 1915.) Nákladem »Dědictví Komenského« 1915.

Psychologie. (Školská učebnice.) Nákladem Bursíka a Kohouta, 1. vyd. 1897, 2. vyd. 1908. (Rozebráno.)

Psychologie. Díl I. Základy psychologie 1902. Díl II. Elementární jevy duševní. Čití a vnímání 1904. Díl III. Elementární jevy duševní. Představování (paměť a obrazivost) 1906. (Rozebrány.) Díl IV. Psychologie myšlení 1910. Díl V. Psychologie cítění 1916. Nákladem »Dědictví Komenského«.

Svoboda vůle a mravnost. Nákladem J. Laichtera 1907.

Volná Myšlenka — Otakaru Hostinskému. Knihovna Volné Myšlenky sv. XVIII. 1910.

Vzpomínky na Dr. Aug. Smetanu. Knihovnička »Zrní«, Plzeň 1911.

Zákon associační. Rozpravy České Akademie tř. I. roč. VI. č. 2. 1897.

2. Studie a přednášky.

Arnošt Haeckel v »Č. Mysli« roč. VII.
Cíl výchovy a volná škola v »Hlídce Času« pros. 1906, leden a únor 1907.
Český socialism v revui »Budoucno« roč. I. 1918 sešit 1.
Das charakteristische Merkmal der Volkspoesie v »Zeitschrift für Völkerpsychologie« 1890.
Dr. Josef Durdík † v »Č. Myslí« roč. III.
Fenomenální dualism a psychofysický paralelism v »Č. Mysli« r. XIII.
Filosofie náboženství v »Athenaeu« roč. IX. 1892.
Fysiologie a psychologie v »Č. Mysli« XII.
Glosy k nynější filosofii u nás v »Č. Mysli« XIV.
Kantův apriorism v »Č. Mysli« II.
K Masarykovu jubileu ve »V. Myšlence« r. VI. 1910.
K otázce psychofysického paralelismu v »Č. Mysli« III.
L. N. Tolstoj v »Čase« listopad 1910.
Masaryk filosof a jeho filosofie ve sborníku »T. G. Masarykovi k šedesátým narozeninám« 1910.
Mezinárodní svaz ethický v »Č. Mysli« VI.
Monism, monoteism, panteism, ateism v revui »Středa« I. 1912.
Náboženství, mravnost a škola v »Paed. Rozhledech« XVIII. 1905.
Noch einige Gedanken über die Antike v »Čechische Revue« I.
O akademickém studiu žen v »Naší Době« 1916.
Obzor psychologický v »Naší Době« 1898.
O Durdíkově metafysice ve »Sborníku Durdíkově« I., nákladem »Filosof. Jednoty 1906.
O filosofickém významu Darwinově v »Č. Mysli« X.
O filosofii Tolstého v »Paed. Rozhledech« XXII. 1909.
O Hostinského filosofii v »Č. Mysli« VIII.
O Masarykově filosofii v »Č. Mysli« XI.
Otakar Hostinský † v »Č. Mysli« XI.
Otakar Hostinský v »Čechische Revue« 1907.
O mythu Platónově v »Listech Filologických« 1891.
O původním významu daimonů řeckých v Programu gym. v N. Bydžově 1883.
O významu kongresu Volné Myšlenky v Praze. Sjezdový protokol »Kongres V. M. v Praze« 1907.
O významu umění ve vývoji v »Naší Době« VIII. 1900.
P. Josef Alois Pitra, kněz-myslitel v »Č. Mysli« III.
O skénerii řeckého divadla v Programu gym. v Mladé Boleslavi 1881.
Rozhledy po nynějším stavu psychologie v »Časopise Č. Musea« 1897.

Rozhledy povšechné (literatura o Nietzschovi) v »Č. Mysli« II.
Rozhledy psychologické v »Č. Mysli« ročníky I., IV., V., VI., VIII., IX., X. a XII.
Řeč a mythus v »Listech Filologických« 1893.
Spencerovy zápisky v »Novině« Šaldově 1909.
Svoboda přesvědčení ve »V. Myšlence« V. 1909.
Tomáš Kvasnička v »Č. Mysli« VII.
Vignoli's Fundamentalgesetz und der Ahnenkultus v »Zeitschrift für Völkerpsychologie« 1890.
Volná škola v »Paed. Rozhledech« XXI. 1908.
Volné listy o nynější filosofii v »Č. Mysli« I. 1900.
Vrchlického stanovisko filosofické v revui »Středa« I. 1912.
Za Lvem N. Tolstojem v »Č. Mysli« XII.
Zásada vývoje v psychologii ve »Výroč. zprávě gym. na Král. Vinohradech« 1900.

DOSLOV.

Šedesáté narozeniny prof. Dr. Frant. Krejčího považoval jsem za vhodný okamžik, kdy možno ukázati národu našemu, čím je a čím by měl vlastně býti pro jeho kulturní vývoj muž významu Krejčího. Osvětliti podrobně a všestranně životní dílo jeho, na němž mohou změnit se pouze maličkosti při nové jeho revisi, a vymezit správně význam jeho v českém filosofování současném a v současném našem kulturním životě vůbec, tanulo mi na mysli v poslední době. Změnil jsem však tento původní plán z vážných důvodů: jednak nelze v těžké době dnešní říci svobodně vše, co by řečeno býti musilo, aby obraz Krejčího byl věrný, jednak většina jeho děl je úplně rozebrána a tak znemožněno ukájeti z nich kulturní hlad, úvahy a studie jeho pak jsou roztroušeny po revuích, těžko přístupných těm, kdož dlí mimo kulturní středisko naše, mimo Prahu. Zejména tento poslední zřetel rozhodl, abych pokusil se podat zkráceně myšlenkové bohatství životního díla Krejčího v knížce, jež jsouc každému přístupna, byla by úvodem do studie jeho děl, jichž dočkáme se snad brzy v nových vydáních, pro přítomnou dobu pak do jisté míry aby je nahradila, možno-li se tak vyjádřit. Proto nechal jsem také v této knížce mluvit, pokud jen bylo lze, jubilanta samotného. Úmyslně vypustil jsem kapitolu o jeho psychologii, ježto dílo není dosud dokončeno, a nebylo by lze nezmíniti se při té příležitosti kriticky o vášnivých bojích o její zásady, jež úspěšně svedl Krejčí se svými odpůrci, čímž by knížka příliš vzrostla a vybočila z rámce svého určení, jak jsem se o něm právě zmínil. Jen stručně všímám si také

životních osudů jubilantových, mimo důvody výše uvedené i proto, že »za člověka má mluvit jeho dílo a na tyto věci jest dosti času až po smrti«, jak se Krejčí častěji vyjádřil. Své stanovisko říkám co nejstručněji v závěru. Jsem si také plně vědom nedostatků své práce, k níž měl jsem vlastně jen málo chvilek, jsa volán k plnění povinností, jichž dnes jen málokdo je sproštěn. Doufám však, že i v této nedokonalé formě může přítomná knížka přispět k pochopení životního úsilí a snažení jubilantova. Prof. Krejčí je mi vzorem českého člověka. Přál bych si, aby k tomuto přesvědčení dospělo se u nás v kruzích nejširších poznáním jeho díla, k jehož horlivému studiu chtěl jsem prací svou dáti pouhý podnět.

V PRAZE, v červenci 1918.

AUKTOR.

OBSAH:

Úvod 3

I. Krejčího svět myšlenkový:

1. Pojetí filosofie a problém náboženský 13
2. Názory etické 45
3. Názory estetické 70
4. Názory pedagogické 82
5. Činnost vzdělavací a lidovýchovná . 95
6. Závěr 99

II. Výbor úvah:

1. Cit spravedlnosti 105
2. Svoboda přesvědčení 109
3. České státní právo 118
4. Právo existence malého národa . . 128

Bibliografie 139

Doslov 141

Krásným darem našemu mládí

bude kniha

Čeští spisovatelé naší mládeži,

jež přinese

nové práce dobrých českých spisovatelů,

kteří v ní podají našim mladým duším **nejkrásnější květy z bohatých a vroucích duší svých** a ukáží jim poctivě a jasně na pravé cesty života.

Kniha tato, jediná svého druhu v naší literatuře, **přinese příspěvky zábavné i poučné,** z nichž mnohé budou doprovozeny **illustracemi.**

Knihu rediguje spisovatel **F. S. Frabša.**

Vyjde v prosinci.

Veškeré objednávky (též příspěvky p. t. spisovatelů) buďtež adresovány: Tiskové a vydavatelské družstvo českých socialistů, Praha II., Václavské nám. 42.

3 0112 115465475

Knihovna českých socialistů

vychází ve dvou sbírkách a to jako

Knihovna českých socialistů:

I. Belletristická. Rediguje **F. S. Frabša.**

II. Vzdělavací. Rediguje **Jos. Svozil.**

Belletristická Knihovna Českých socialistů vychází **v sešitech** ve 14denních lhůtách a sešit stojí **jen 60 haléřů.**

I. svazek, jenž právě vychází, obsahuje zajímavou a vysoce poutavou knihu

Josef Svozil: KNĚŽÍ A ŽENY.

II. svazek přinese knihu povídek, črt a feuilletonů

Karel Nový: CESTA ŽIVOTEM.

Vzdělavaci Knihovna Českých socialistů vychází v samostatných svazcích.

Veškeré objednávky přijímá

Tiskové a vydavatelské družstvo Českých socialistů

Praha II., Václavské nám. 42.

VI 2101